الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

كلية الآداب واللغات والفنون

قسم اللغة العربية وآدابها

عنوان مذكرة رسالة الماجستير

الفناء الصوفي في الأدب الأندلسي

مقاربة تأويلية

- في نماذج من الفتوحات المكية –

تحت مشروع

الأدب الأندلسي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة

إشراف:

الدكتور حسن بن مالك

من تقديم:

الطالبة قديري جميلة

أعضاء لجنة المناقشة:

الأستاذ/الدكتور:	أحمد مسعود	رئيسا	جامعة وهران
الدكتور:	حسن بن مالك	مشرفا مقررا	جامعة وهران
الأستاذ/الدكتور	الشيخ أبو قربة	عضوا مناقشا	جامعة وهران
الدكتور	مختار لزعر	عضوا مناقشا	جامعة مستغانم

السنة الجامعية:2009-2010.

المقدمة

لقد كان الفكر الفلسفي العربي الإسلامي مذ زمن بعيد يذهب إلى أنّ وحدة العقل بالوجود المطلق،إن في اتجاه امتلاء العقل بالوجود واحتوائه عليه على شكل ماهوي صوري،أو في الاتجاه المقابل أي اعتبار المعقولية هي ما يشكل الوجودية الأصلية للأشياء،ولذلك فحينما يقرأ العقل عالم الوجود المطلق،فكأنما يقرأ نفسه وذاتيته الوجودية قراءة تتماشى وعالم الكينونة من بابها الواسع،وحينما يرنو الفيلسوف إلى نيل شرف الاتصال بالعقل الفعال على حد أهل الاختصاص،فكأنما يسعى في حقيقة الأمر إلى أن يتصل بالوجود ذاته.

ولعل هذا الارتباط المتبادل بين عالم العقل وواقع الوجود المطلق هو السبب الرئيسي الذي جعل دلالتها معا دلالة ميتافيزيقية؛ فقد تصور فلاسفتنا القدامى العقل البشري تابعا،سواء في بنيته أم في فعله لعقلين ثابتين وخالدين ومفارقين للطبيعة وللعقول الفردية معا،هما العقل الهيولاني والعقل الفعال جاعلين في الوقت نفسه الخيال أو ما اصطلح عليه بعضهم بالعقل المنفعل همزة وصل بين هذين العقلين الميتافيزيقيين.

ما يمكن قوله إنّ زمن الاعتقاد بوجود الحقيقة هناك وجودا موضوعيا خارج الإنسان ،وما على الإنسان سوى تقبلها سلبيا،قد ولّى إلى غير رجعة.وقد ساهم في بلورة هذا التصور الجديد للحقيقة

مجموعة من النوازل أهمها الاتجاه التصوفي القائم على مبدأ الروح في علاقتها بالمطلق؛الشيء الذي جعل من عالم التصوف ينظر إلى عالم الحقيقة ليس من بابها الفلسفي فحسب ولكن من بابها الإطلاقي على أساس أنّ الصوفي قد اطّلع على مجموعة من العقول فوجد في نهاية المطاف أنّ هناك عقلا واحدا قادرا على اقتحام الحقيقة المطلقة- الذات الإلهية-من بابها الواسع.

إنّه العقل المطلق الساري مع عالم الذات العارفة التي لها من المؤهلات الوجودية والكينونية ما يجعلها قادرة لاتصاف بشيء من لوازم الحقيقة المطلقة.

ثم إنّه لتحلي الذات العارفة بهذا النوع من الإطلاق استوجب من مقام الذات أن تتصف بصفات هي من باب حقل التصوف تعد الحجر الأساس في بناء الشخصية والتجربة الصوفية،وهي: التخلي والتحلي وأخيرا التجلي،وهي صفات تلازم الذات أو عالم الصوفي لكي تصل إلى رتبة التجلي بالصفات التي لها علاقة بالحقيقة المطلقة.

من هذا المنطلق غدا المتصوف ينظر إلى الفناء السبيل الوحيد لأن يجعله يتحلى بصفة التجلي؛هذه الصفة هي الصفة الوحيدة لأن تجعله في الوقت نفسه يحقق حقيقة عرفانية بينه وبين الخالق سبحانه

وتعالى.إنّها صفة القرب من الله تعالى مما يؤهل الذات أن ترزق بسر الحب أو العشق الإلهي في صفاته وأسمائه تعالى.

على هذا الأساس غدا تصورنا يرسي معالمه على إشكالية عنوناها بـــ:**الفناء الصوفي في الأدب الأندلسي-مقاربة تأويلية في نماذج من الفتوحات المكية**-؛وهو تصور يحقق في اعتقادنا انسجاما واتساقا في هذا الإشكال.

غير أنّه لدراسة هذا الإشكال استوجب من مسار البحث أن يتوزع هيكلها الخارجي على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة ذكرنا فيها أهم ما توصل إليه البحث من نتائج.

عنونا الفصل الأول بـــ:**ابن عربي؛حياته وآثاره**؛حيث تناولنا فيه أهم المحطات الأساسية التي تمثل في زعمنا الحجر الأساس للأدب الأندلسي متخذين هذا العصر والزمن مطية للتوقف عند شخصية إسلامية عرفت برصيدها المعرفي والفكري والفلسفي الذي خلفته لنا. إنّه ابن عربي والسياق الواقعي والوجودي الذي نشأ فيه وترعرع إلى أن وصل أشدّه من الاستقلالية في التأليف والنشر لعالم المعرفة من بابها الواسع.

عنونا الفصل الثاني بـــ:**الفناء الصوفي؛مفاهيمُه وسياقاتُه**؛حيث تناول التوقف في ضفافه على أهم ميزة معرفية وفكرية وفلسفية لمفهوم الفناء الصوفي عند المتصوفة بعامة وابن عربي على وجه أخص، وذلك لننظر أهم خاصية مفاهيمية وإجرائية ميزت البعد الوجودي والكينوني لمفهوم الفناء الصوفي لدى ابن عربي بحكم أنّه غدا يخرّجه تخريجات تأويلية تختلف باختلاف الاستعمالات الواردة في السياقات؛الشيء الذي جعل من الفناء الصوفي يرتبط لدى الذات العارفة بمفهوم بعد القرب الإلهي المحقق في نهاية المطاف معنى الحب أو العشق الإلهي مفهوما وحقيقة.

على أنّنا جعلنا الفصل الثالث ينصب أساسا حول:**الأبعاد المعرفية للفناء الصوفي في ضوء الفتوحات المكية**؛ إذ حاولنا أن نتعامل مع غالبية النصوص الواردة في الفتوحات المكية وذلك باختيار عينات نصية تفي بمفهوم الفناء الصوفي من بابه الإطلاقي الذي يتماشى ومقصدية العنوان،محاولين في نهاية الأمر إسقاط بعض مما تقتضيه طبيعة المقاربة التأويلية القائمة على الجانب التخريجي التأويلي فيما يخص البعد المعرفي والمنهجي للفناء الصوفي في علاقته بعالم الذات العارفة.

ثم إنّه لدراسة هذه الإشكالية دراسة علمية موضوعية استوجب مقام البحث أن نستعين ببعض من المناهج لعل من أهمها أثرا المقاربة التاريخية ثم المنهج الوصفي التحليلي الذي استطعنا في ظله أن نقتحم عالم الإشكال بالتنقيب والتحليل وفق ما تقتضيه المنهجية العلمية والموضوعية في الغالب الأعم.

ولا نغالي إذا قلنا بأنّ مثل هذه المواضيع ليست بالأمر الهين أن يقتحمها الباحثين بدون عناء؛إذ هي في حقيقة أمرها تعود إلى التراث الصوفي الذي له واقعه المعرفي والفلسفي والفكري الذي ينتمي إليه ؛الشيء الذي جعلنا نتضايق في كثير من السياقات والمقامات في تعاملنا مع المفاهيم والمصطلحات الصوفية ولكن الفضل كل الفضل بعد الله سبحانه وتعالى يعود إلى الأستاذ المشرف الدكتور حسان بن مالك الذي استطعنا في ظله العلمي والمعرفي والمنهجي والأخلاقي أن يسهل علينا هذا الزخم المعرفي الواسع الأرجاء فاقتحمناه ونحسب بإذن الله أنّنا قد وفقنا أولا عند أستاذنا المشرف ثم عند من يريد أن يُقيّم هذا العمل المتواضع.

وأخيرا لا يسعنا إلا أن نوجه شكرنا الجزيل وتقديرنا المحترم والطيب للأستاذ المشرف الدكتور حسان بن مالك على نصائحه وإرشاداته النيرة التي كانت سببا في خروج هذا العمل إلى الوجود

المعرفي والفكري،دون أن ننسى كل من أعاننا بكتاب أو نصيحة من الأساتذة والإخوان فلكم منا جميعا جزيل الشكر والتقدير أولا وأخرا اللهم نسألك علما نافعا وقلبا خاشعا ولسانا ذاكرا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على نبينا وحبيبنا محمد وعلى آله الطاهرين وصحابته الغر الميامين والحمد لله ربّ العالمين.

الطالبة المترشحة:
قديري جميلة
في تاريخ:10-02-2010م

الفصل الأول:

ابن عربي؛حياته وآثارُه

إنّ أدنى تأمل في واقع الفطرة العربية-العرب-نجد أنّها متصفة بصفة التدين،والتدين في عمقه الوجودي الكينوني تصوف؛لأنّه نوع من الضعف المحمود الذي يجعل من الذات الإنسانية ترجع إلى الحقائق الوجودية والكونية المبثوثة في سرّها الكينوني،والسبب في ذلك كله أنّ الخالق سبحانه وتعالى قد ركّب في الذات الإنسانية عقلا وفكرا يجعلها تقف وتتأمل؛هي ذاهبة إلى أين؟وإلى أين يصير بها المقام الوجودي؟منتهية في نهاية الأمر إلى الإقرار بأنّها لا ولن تستطيع أن تنسلخ عن صفة الضعف الموجود في فطرتها وكينونتها؛الشيء الذي يجعل من هذه الحقيقة الملازمة للذات الإنسانية أن يتكوّن فيها ما يسمى بالتدين الذي يختلف باختلاف السياقات والمقامات.

من هذا المنطلق غدت الذوات الإنسانية تنقسم تبعا لواقع التدين إلى قسمين مختلفين:قسم يعيش في واقع التدين من بابه الواسع فيتحلى حينها بالقوة والصبر فتجده يجالد في ميادين الحياة بكل نواميسها،وقسم لم يستطع الابتعاد ولا النسيان لتلك الصفة القائمة في ذاتية الضعف؛حيث غدت تستولي عليه من كل جانب أو مكان فرضي بالتسليم والتفويض دون أن يخرج عنه بحال. بعبارة أدق إنّ المتدينين على فريقين"..فريق لا يزال يحس القوة والعافية فيجالد في ميادين

الحياة،وفريق ينتهي به الضعف إلى التسليم المطلق فيرضى بالذوق من العيش ويتوجه إلى التفكير في ملكوت السماء"([1]).

وعليه؛فإنّ عالم الروحانيات–على حد تعبير زكي مبارك– لا نجدها تكثر ويتوسع أمرها الوجودي الكينوني إلا في الأمم الضعيفة؛على غرار الأمم القوية يسكنها ويتوغل فيها عالم الماديات من كل جانب؛الشيء الذي يجعلها تميل ميلا سيئا نحو المنافع والملذات وهو بذلك لا يستطيع الابتعاد عن هذا العالم في حالة امتلاكه من الداخل إلا من رحم ربك.

لعل هذه الرؤية تجعلنا نقترب إلى حدّ بعيد مع ما يمكن تسميته بالشخصية الإنسانية المقابلة للشخصية الحيوانية وهما يفترقان من حيث الماهية والواقع؛إذ كل واحد منهما له عالمه الخاص،غير أنّ الذي يهمنا في السياق بالذات هو الشخصية الإنسانية بحكم أنّها شخصية نستطيع أن نستشف في ظلها العالم الروحي أو الروحاني الذي نريد التوقف عنده؛الشيء الذي يجعلنا نؤمن بأنّ الشخصية الإنسانية يمكن أن تقسّم إلى شخصيتين"شخصية مادية وشخصية روحية؛فالأولى هي الشخصية التي لا تتأدب إلا بفضل القانون،أي بفضل السيف والسوط،وهي شخصية سليمة إن نظرنا إليها من الوجهة

---

[1]- زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. منشورات المكتبة العصرية. بيروت. 3/2.

الحيوانية،والثانية هي الشخصية التي تتأدب بفضل الروح،وهي شخصية سليمة إذا نظرنا إليها من الوجهة الإنسانية"([2]).

هي إذاً توطئة ما ابتدأ بها في بداية الكلام إلا لحاجة في أنفسنا والعائدة في أساسها الأول في كون أنّ العصر الأندلسي الذي نريد اقتحامه أو الحديث عنه هو عصر اختلطت فيه كثير من الأهواء والميولات وبخاصّة ما له علاقة بالمذاهب الإسلامية والفلسفية والكلامية؛الشيء الذي جعل من هذا العصر أن ينظر إليه من قبل غالبية الباحثين بأنّه عصر البذخ والترف وفي الوقت نفسه عصر التقشف والزهد والتصوف الذي جعل من بعض النفوس يعتزلون الواقع المعيش مكونين لأنفسهم عالما روحانيا خاصّا بهم مما أهّلهم المقام فيما بعد لأن يردّوا ردّا جميلا تارة،ولاذعا تارة أخرى.

إنّها بدون شك شخصية ابن عربي الأندلسي التي استطاعت أن تنفرد برصيد معرفي وفلسفي لا يستهان به أبدا،وهو ما نريد تفتيشه والتنقيب عنه،وذلك بالرجوع إلى الخلفية المعرفية والفكرية والفلسفية التي كانت سببا في تكوين العصر الأندلسي واقعا ومعرفيا لكي نقبض على حقائق تعيننا على دراسة شخصية ابن عربي وفق الخطة المنهجية التي رسمناها في إشكالية البحث.

---

[2]- نفسه. 2/4-5.

أولا: الوضع السياسي:

تجمع المصادر التاريخية على أنّ الشيخ الأكبر ابن عربي كم يلقب عادة عاش في المرحلة التاريخية التي تبدأ من ستينات القرن السادس الهجري،،وتنتهي في أربعينات القرن السابع الهجري؛حيث ولد في مدينة مرسية بالأندلس عام 560ه وتوفي عام638ه بدمشق،وهي فترة تقع في ظل دولة الموحدين(524ه–667ه)بالمغرب والجزائر،وفي عهد الدولة العباسية التي سقطت عام656ه بالمشرق.

ولقد كانت هاته المرحلة الزمنية التي عاشها ابن عربي حافلة بالأحداث السياسية في العالم الإسلامي مغربة ومشرقة. ولا ضير من أن نستعرض في هذا السياق إلى أوضاع تلك الأمصار باعتبارها الإطار التاريخي الذي نشأ فيه الشيخ الأكبر([3]).

لقد عاش ابن عربي حياته كلها في ظل الدولة الموحدية ببلاد الأندلس والمغرب وجزء من الجزائر؛إذ عاصر أحداث بناء هذه الدولة الفتية،وما واجهتهما من عراقيل كما أدرك ما بلغته من قوة وازدهار ثم ما آلت إليه من ذبول واندثار.

---

[3]- هذه من التسمية التي اختارها مؤسس الدولة الموحدية محمد بن تومرت المتوفى 524ه بعد أن وصف دولة المرابطين التي كانت تحكم البلاد،بالتشبيه والتجسيم والتسمية ظاهرها ديني عقدي وباطنها سياسي. أنظر ترجمته وآراؤه العقائدية والإصلاحية،عبد الوهاب النجار في مؤلفه:المهدي بن تومرت،ط، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1983م، ووفيات الأعيان لابن خلكان تحقيق: إحسان عباس،ط، بيروت . دار الفكر العربي، 45/5-55،وأيضا أبو بكر علي الصنهاجي: كتاب أخبار المهدي .تحقيق: عبد الحميد. ط1، الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية. 1974م.

ولقد كانت هذه الفترة التي شهدها ابن عربي حافلة بحوادث وقلاقل كثيرة على الصعيدين الداخلي والخارجي.؛فعلى الصعيد الداخلي صراع مريدين السلطان محمد بن مردنيش([4])والموحدين. ففي عام 560ه وقعت حادثة الجلاب بالأندلس بين أبي سعيد بن عبد المؤمن الموحدي وجيوش الفرنجة مع ابن مردنيش وكانت الغلبة فيها للموحدين.

هذا وقد كان من أحداث هذه الفترة الزمنية فتنة ابن غانية([5]) الثائر الذي بقي خطرا دائما يهدد استقرار الدولة الموحدية؛حيث احتلت جيوشه مدينة بجاية عام 581ه ومن ملكه إلى الجزائر ومليانة والقلعة،ولما سمع به المنصور الخليفة الموحدي أرسل له جيشا بقيادة أبي زيد ابن أبي حفص،لكن ابن غانية تغلب عليه مما اضطر المنصور الخروج إليه بنفسه،وانتصر عليه ليعود إلى مراكش عام 584ه.

ولقد أغرت حالة عدم الاستقرار هذا الإفرنج من الأسبان النصارى؛فانتهزوا فرصة انشغال المنصور بإخماد ثورة ابن

---

[4]- هو السلطان محمد بن سعد بن مردنيش وفي رواية الفتوحات المكية ابن مرذنيش بالذال،صاحب شرق الأندلس،وهو السلطان الذي ولد في عهده ابن عربي.أنظر الفتوحات المكية.. بيروت. دار صادر.د.ت. 207/4. وانظر أحمد ناصر العلاوي:الاستقصاء في تاريخ دول المغرب الأقصى، ط1، القاهرة . 1312،1/160.

[5]- هو علي بن إسحاق بن محمد المعروف بابن غانية. أنظر في أخباره. المصدر السابق. 168/1.

غانية،فبعث ملك قشتالة–الفونس الثامن–رسالة إلى يعقوب المنصور رسالة ليغيضه فأحدث النخوة والحمية يعقوب المنصور،فنادى إلى الجهاد وقاد جيشا عبر به إلى الأندلس لملاقة الفرنجة الأسبان،والتقى الجمعان على مقربة من قلعة الأرك سنة 591ه،وكان النصر حليف المسلمين،وهزيمة نكراء للجيش الصليبين. ولقد شهد ابن عربي هذه المعركة بنفسه،ذاكرا في كتابه الفتوحات المكية هذه الواقعة قائلا"ولقد كنت بمدينة فاس سنة إحدى وتسعين وخمسمائة وعساكر الموحدين قد عبرت إلى الأندلس لقتال العدو؛حيث استفحل أمره على الإسلام"([6]).

وتجدر الإشارة إلى أنّه قد كان لهذا النصر الأثر العميق في توحيد أركان حكم الخليفة الموحدي المنصور،ووصف عصره بالعصر الذهبي للموحدين،وذلك لما ترتب على هذا النصر من استقرار إداري ومالي وسياسي ليس بإفريقية بل بالأندلس أيضا،لكن هذه الهزيمة أدت بالفرنجة الأسبان إلى مواجهة الموحدين في عهد السلطان محمد الناصر،وكانت موقعة حفص العقاب سنة 609ه هزم فيها الموحدون واستشهد فيه كثير من المجاهدين([7]).

[6]- المصدر السابق. 189/1.
[7]- العلاوي. الاستقصاء. المصدر السابق. 193/1.

وقد أفضت هذه الواقعة إلى إضعاف سلطان الموحدين المركزي للمغرب الأقصى حتى انتهى أمر هذه الدولة نهائيا بعد ثلاثين عاما من وفاة الشيخ الأكبر وكان ذلك عام 668ه.

غادر ابن عربي المغرب عام 597ه متوجها إلى المشرق قاصدا الحج؛فأقام في مكة المكرمة أكثر من سنتين وهي مدة ليست باليسيرة بالنسبة لرجل وعالم وقف نفسه للرياضة والزهد والمجاهدة والترحال،وكان الوضع السياسي في المشرق لا يختلف عنه في المغرب والأندلس؛فالأمراطورية العباسية المترامية الأطراف تعيش أيام ضعفها،وتمثيل السلطة فيها سلطة روحية أكثر منها زمنية،أما السلطة الفعلية فقد توزعت بين دويلات ذات استقلال ذاتي يعمها التنازع والصراع وكان أهم هذه الدول في تلك الفترة الزمنية التي عاشها ابن عربي هي الدولة السلجوقية والدولة الخوارزمية والدولة الأيوبية([8])..

أما الدولة السلجوقية فعلى الرغم مما شهدته من قوة ومنعة في أيام حكم ألب أرسلان وملكشاه؛فإنّها لم تسلم من الفتن والحروب، إضافة إلى الحملات الصليبية عليها من الخارج مما أدى إلى انهيارها وقيام الدولة الخوارزمية على أنقاضها.ولم يبق لآل سلجوق من النفوذ

---

[8]- أنظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط1، بيروت، دار الأندلس. 159/4.

إلا آسيا الصغرى –الروم–وهي البلاد التي عاش في كنفها ابن عربي ردحا من الزمن،وكان ذلك في عهد السلطان عز الدين(607هـ–616هـ) على أنّ الدولة الخوارزمية لم تسلم هي الأخرى من منافسة الغوريين ودولتهم التي شاعت آل سلجوق،سابقا فكانت تنتصر تارة وتتكسر أخرى حتى سقطت نهائيا على يد المغول.

كما ظهرت دولة أخرى كان لها تأثير كبير في توحيد كثير من الأحداث ونعني بها الدولة الأيوبية التي أسسها صلاح الدين الأيوبي على أنقاض الخلافة الفاطمية والتي امتدت في شمال إفريقيا،وقد أبلت الدولة الفاطمية بلاء حسنا في حماية بيضة الإسلام والذود عن المقدسات الإسلامية.

لقد عاش ابن عربي في كنف الدولة الأيوبية واتصل ببعض رجالتها،وكان لهذا كله الأثر البالغ في حياته الثقافية والروحية؛حيث درس في مدارسها وفيها ألف كتبه التي أصبحت بمثابة الحجر الأساس بعالم المعرفة من بابها الواسع.

وإذا كان ابن عربي قد نزل بغداد وهي ما تزال رغم ضعفها السياسي محط أمال الراغبين في العلم التواقين للتهذيب الباطني ثم

بعدها انتقل إلى القاهرة والحجاز،وعاش في الشام فترة خصبة من حياته،ألف كثيرا من الكتب العرفانية التي ملأت وشغلت الناس.

ولم يمت الشيخ الأكبر حتى شهد مظاهر الوهن والتفتت يدب في أوصال هذه الدولة الفتية خاصة بعد وفاة الملك العادل وابنه المعظم؛فقد تزايد خطر التتار الذين استولوا في الأخير على بغداد كما استولى الفرنجة على تغر دمياط،واحتلوا بيت المقدس 626ه دون مقاومة من طرف الملك الكامل.

هذه هي الأوضاع السياسية التي عاشها ابن عربي في عصر علا بالأحداث والتطورات السياسية التي تمثلت في الحروب الصليبية انضافت إليها حملات التتار في المشرق،علاوة على ذلك الفتن الداخلية التي اكتسبت صبغة الحروب الأهلية.

ثانيا:الوضع الاجتماعي:

وإذا كان الوضع السياسي الذي عايشه ابن عربي يتميز بالاضطرابات والفتن؛فقد أدى ذلك إلى تنازع المسلمين فيما بينهم وكثرة الغارات التي تعرض لها العالم الإسلامي إلى انعدام الأمن وشيوع الهلع والخوف في قلوب الناس،فانعدم الأمن وانتشر الفقر والرذيلة؛الأمر الذي أدى إلى نقص الأموال والأنفس والثمرات نتيجة

الحروب والانقسامات والتقلبات السياسية إلى سوء الحالة الاقتصادية وانتشار الجوع وغلاء الأسعار وانتشار ظاهرة الاحتكار والاستغلال الفاحش([9]).

ومن مظاهر الحياة الاجتماعية ما كان يحدث بين الطوائف من صراع مذهبي بغيض واقتتال وبخاصّة بين أهل السنة والشيعة([10]). وظهور المعتزلة التي استعادت سطوتها في ظل الدولة الخوارزمية كما وقد اشتد الصراع الطائفي بعد دخول غلاة الحنابلة والكرامية والمتصوفة إلى الجدل والمعترك المذهبي.

بل لقد كان لهذه الطوائف صولات وجولات اضطر بعض السلاطين إلى الاستعانة بالجند لإخماد ما كانوا يتسببون فيه من فتن وصراعات،ومن ذلك ما وقع للإمام الرازي عام 595ه مع الكرامية([11])بسبب المناظرة التي وقعت بينه وبين ابن القدوة؛حيث تلتها أحداث جسيمة اضطرت السلطان خوارزم شاه إلى تسكينها بقوة الجند([12]).

---

[9]- أنظر البداية والنهاية. ابن كثير. 26/13.
[10]- المصدر نفسه. 147/4.
[11]- المصدر نفسه. 9/4.
[12]- نفسه. 9/4

ومما زاد الأمر خطورة ما كان من تحيز السلاطين لفريق دون آخر،ولعل أصدق مثال على ذلك ما رواه ابن كثير حول تصميم العزيز بن صلاح الدين في عام 595ه على إخراج الحنابلة من بلاده،وأن يكتب إلى بقية أخوانه بإخراجهم من البلاد([13])،ومن ذلك الصراع أيضا الخلاف الذي اشتد بين أبي حسين الآمدي([14])والحنابلة الغلاة،والذي اصطلى بناره من بعده تلاميذه عز الدين بن عبد السلام وألف من أجله رسالته في الاعتقاد للرد على الحنابلة في مسألة علم الكلام،وبعث بها إلى الأشرف موسى الذي انحاز إلى طائفة الحنابلة الغلاة،ومنع العز من الإفتاء والالتقاء بالناس([15]).

الأوضاع الفكرية والروحية في عصر ابن عربي:

يرى كثير من الباحثين أنّ هذا العصر هو عصر النهوض الثقافي،رغم ما أصاب العالم الإسلامي من وهن وضعف سياسي خطير وآثاره السلبية على الأوضاع الاجتماعية والمتمثلة أساسا في احتلال وتعفن وفقدان للأمن والاطمئنان،وقد ظهرت حواضر إسلامية أخرى تضاهي بغداد مثل قرطبة ومراكش والقاهرة،وصارت هذه الحواضر مركز إشعاع العالم الإسلامي وأصبح كل منها قبلة للعلماء

---

[13]- نفسه. 18/13.

[14]- الآمدي:أصولي ومتكلم أشعري. من أهم مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام في علم الأصول،وإبكار الأفكار في أصول الدين، توفي 631ه.أنظر ترجمته اليافعي مرآة الجنان 73/4-75.

[15]- ابن السبكي: طبقات الشافعية تحقيق: مصطفى عبد القادر أحمد عطا. ط1، بيروت، دار الكتب العلمية. 1999م.

والشعراء والكتاب والزهاد الذين تنقلوا بين هذه العوالم ابتغاء للعلم والتكسب.

والحق يقال إنّ هذه النهضة العلموية لم تكن وليدة رغبة السلاطين فحسب،بل هناك معطى سياسي آخر ألا وهو محاولة تثبت دعائم السلطة ومقاومة مذاهب وآراء المخالفين.

إنّ عصر ابن عربي هو عصر الدعوة الموحدية التي قامت من أجل مواجهة الدولة المرابطية وإلغاء إيديولوجيتها المتمثلة في التجسيم والتشبيه والجبر والتسليط.

ولقد كان هدف ابن تومرت بناء دولة جديدة ذات عقيدة توحيدية تقوم على مواجهة التجسيم والإشادة بالعقل والتأويل ومواجهة النزعة، ولعل هذا الهدف هو الذي جعل المهدي يخرج عما كانت عليه بلاد المغرب والأندلس،وكانت خطته إلغاء التصورات العقائدية التي تلغي التأويل وتقرر التشبيه؛الأمر الذي جعل من ابن تومرت يطعن على أهل المغرب بسبب ذلك وحملهم على القول بالتأويل،والأخذ بمذهب الأشعرية في كافة العقائد معلنا أمامهم وجوب التقليد لا استخدام الرأي([16]).

---

[16]- أنظر ابن خلدون: العبر. ديوان المبتدأ والخبر. ط، بيروت، دار الكتاب اللبناني. 1989م، 446/6.

ولقد كان لابن تومرت دور أساس في نشر المذهب الأشعري في المغرب والأندلس.يقول أبو زهرة في هذا السياق"سلك في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل؛فهو يثبت ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف،من أوصاف الله ورسله...ويتجه إلى الأدلة والبراهين المنطقية ليستدل على ما جاء في القرآن والسنة عقلا بعد أن وجب التصديق بها كما هي نقلا،وقد استعان في سبيل ذلك بقضايا فلسفيو ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة"([17]).

كما عمل ابن تومرت على نشر ترجمات كتب الغزالي في المغرب والأندلس وانتشرت انتشارا واسعا؛فصارت قراءتها شرعا ودينا بعد أن كانت كفرا وزندقة([18])،وقد كان هذا مؤذنا بدخول النزعة في مذهب المتكلمين.

وقد تأثر بهذا المنحى الجديد كثير من العلماء المتكلمين المغاربة نذكر من هؤلاء:أبو بكر محمد بن عبد الله المشهور بابن العربي([19]) المتوفى 543ه صاحب كتاب: العواصم من القواصم،وأبو الحسين علي بن محمد الخليل الإشبيلي(567ه)،وأبو عثمان القيسي القرشي

---

[17]- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة. دار الفكر. دت. ص:167-168.

[18]- ابن طملوس: المدخل في صناعة المنطق. تحقيق: أسني بلاتيرس. ط1، مدريد. مطبعة الإبيرقة. 1916م. ص:12.

[19]- أنظر وفيات ال'يان. لابن خلكان. 4/296-297.

المعروف بالسلالجي564ه([20])صاحب كتاب العقيدة البرهانية،وأبو عامر الأشعري صاحب كتاب التحقيق الأولى في عقائد الملة ودفع الشبه المضلة والأقوال المضمحلة بالحكمة البالغة والحجة الدامغة،وذلك في الرد على كتاب ابن رشد الموسوم بالكشف عن مناهج الأدلة.

أما ابن تومرت فقد ألف كتابه الشهير:أعز ما يطلب؛ ويشتمل على عقائد وأصول الدين التي جاء بها المهدي الإمام الأشعري،وقد نهج خلفاؤه نهجه من بعده؛فكانوا يحبونه أهل العلم،وجعلوا ذلك من سياستهم التربوية والثقافية.

ويذكر المؤرخون أنّ عبد المؤمن بن علي كان محبا لأهل النقل أي القرآن والحديث الشريف،باحثا فيهما،وكان يعلم الصغار القرآن رغم انشغاله بالسياسة والملك([21]).أما الخليفة يعقوب يوسف فكان ذا شغف بالقرآن وعلوم الحديث.يقول فيه المراكشي كان أكثر الناس علما بألفاظ القرآن صحّ عندي أنّه كان يحفظ أحد الصحيحين،وأغلب ظنّي أنّه البخاري حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن([22]).

---

[20]- أنظر عزة العطار: الصلة في أئمة الأندلس. مصر. 1955م. ص:205.
[21]- أنظر عبد المجيد النجار:المهدي بن تومرت. ص:478.
[22]- المرجع نفسه. الصفحة نفسها.

ولقد أدى اهتمام الخلفاء الموحدين بالعلم أنّ تزايد إقبال أهل المغرب والأندلس على القرآن الكريم والحديث الشريف،ومن أشهر الذين اشتغلوا بالتفسير عبد الحق بن غالب بن عطية(542ه)صاحب كتاب المحرر الوجيز،والشيخ عبد الله بن سليمان بن حوط([23]).

كما أمر الخلفاء أن لا يفتى في المدن إلا بالكتاب والسنة،ولا يقلدوا أحدا من الأئمة المجتهدين الأوائل بل تكون أحكامهم فيما يؤدي اجتهادهم من استنباطهم الأحكام الشرعية من أدلتها وهي:القرآن والحديث والإجماع([24])،ومن الذين اشتهروا في الفقه على هذا المنوال،أبو الخطاب بن دحيه ومحي الدين ابن عربي.أما من القضاة الذين تأثروا بالتأصيل الفقهي هذا فنذكر أبا سليمان بن حوط الله حيث ولى قضاء إشبيلية وقرطبة ومرسية([25]).

إنّ الموحدين لم يؤمنوا بالمذهب الظاهري الذي أسس أركانه ابن حزم الأندلسي،ولكنّهم تعاطفوا معه،ولعل هذا هو السبب في إعجاب الخليفة المنصور بابن حزم الظاهري وتقديره له،وقال قولته الشهيرة كل العلماء عيال على ابن حزم([26]).ولا شك أنّ انتشار روح التقليد هذه في عصر الموحدين أثرت على نفس ابن عربي وفكره؛فلا

---

[23]- ابن العماد رجب الدين الحنبلي:شذرات الذهب.50/5.
[24]- ابن خلكان: وفيات الأعيان. 11/7.
[25]- المصدر نفسه. 448/3.
[26]- المقري: نفح الطيب.تحقيق إحسان عباس. بيروت. دار صادر 1968م. 238/3.

غرابة عندما يدعى أنّه مجتهد مطلق.يقول ابن عربي فيما معناه ما عندنا بحمد الله تقليد لأحد وإنّما هو فهم في القرآن أعطيته،ومدد من رسولي اختصصت به،رفيض من ربي أكرمني بأنواره([27]).

ويؤكد هذا القول ابن مسدي في كون ابن عربي كان ظاهري المذهب في العبادات باطني النظر في الاعتقادات.إذاَ لقد تأثر ابن عربي بمنهج ابن حزم وبكثير من آراءه، حيث قرأ كتابه المحلّى واختصره ورواه عنه([28]).

وفي هيه البيئة الثقافية التي تشجع العقول على عملية الاستنباط، انفتحت الأذهان لتقبل العلوم العقلية أي الفلسفة،بعدما أن كانت كفرا وزندقة في عهد المرابطين.

لقد كان من البديهي أن يؤدي هذا الصراع بين أنصار أهل النقل والعقل،إلى ازدهار حركة التأليف،ولعل أشهر هذه المدونات: أعز ما يطلب لابن تومرت(524ه)،والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لعبد الحق بن عطيه(542ه)والعواصم والقواصم لأبي بكر ابن العربي(543ه)،ورسالة حي بن يقظان لابن طفيل(580ه)،وبداية المجتهد ونهاية المقتصد،والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،

[27]- طه عبد الباقي سرور:محي الدين بن عربي. ط2، القاهرة المكتبة لأنجلو مصرية. 1955م، 87-88.
[28]-.ابن خلكان. وفيات الأعيان. 134/7.

وفصل المقال لابن رشد(595ه)،والفتوحات المكية لابن عربي (620ه) وغيرها من المؤلفات التي أغنت المكتبة العربية.هذه صورة مصغرة للأوضاع الفكرية في المغرب والأندلس يظهر من خلالها صورة العصر الذي عاش فيه ابن عربي.

الوضع الروحي:

أما عن الوضع الروحي في المغرب والأندلس فإنّ هذا العصر شاهد سيادة التصوف واتسع نطاقه في مجاليه الفكري والعملي،وزاد انتشاره في الأوساط الشعبية وأصبح المرجعية الروحية السائدة،وذلك أنّ التصوف مرتبط بالذوق والأخلاق والكشف.

ولقد عرف في القرن السادس الهجري أقطاب التصوف كالعارف بالله الشيخ ابن مدين التلمساني قدس الله سرّه؛حيث كان له تأثير على كثير من الروحانيين أهل الذوق([29]).

أبعد من ذلك أنّ التصوف مع ابن عربي انتقل من السلوك العملي إلى التصوف الفلسفي؛حيث إنّه جمع بين الذوق والبصيرة،هذا

---

[29]- الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر الإصلاحي في تاريخ المغرب العربي.ط1، تونس، مكتبة النجاح. ص:81.

من جهة ،ومن جهة أخرى أضاف إليها المنهج العقلي والمنطق؛ فخلطوا طريقتهم بالفلسفة وعلم الكلام([30]).

ابن عربي؛حياتُه:

لقد ترجم لحياة ابن عربي كثير من الباحثين والمؤرخين؛ فكتب التراجم والطبقات تناولت شخصية الشيخ الأكبر وأهم جهوده في علم العرفان،من بينهم:ابن النجار(ت643ه)في كتابه ذيل تاريخ بغداد،ثم ابن الجوزري(ت654ه) في مؤلفه مرآة الزمان،ثم ابن الأبار القضاعي(ت658ه)في كتابه تكملة الصلة،وأعقبه أو شامة(**ت665**ه) في ذيل الروضتين في إخبار الدولتين وهلم جرّا مما تزخر به كتب القدامى في هذا الشأن وهي تتناول ابن عربي كذات عرفانية صوفية امتازت برصيد معرفي لا يستهان بها أبدا.

ونؤكد النصوص السابقة،أنّ ابن عربي نشأ في رغد من العيش،كيف لا ووالده صاحب السلطان وقاضي قرطبة،كما تؤكد أيضا أنّ ابن عربي نشأ في بيت وثقافة وفقه،وأخذ كل ذلك عن والده الذي تقلب في المذاهب ،وشارك في المجالس العلمية التي كان يديرها الخلفاء الموحدين وولاتهم؛الشيء الذي جعل من ذلك كله أن يؤثر في

[30]- ينظر رسالة مخطوطة الدكتوراه الموسومة ب: نظرية الإنسان عند محي الدين بن عربي. من تقديم الطالب المترشح: عبد الوهاب فرحات. تحت إشراف الأستاذ الدكتور عشراتي سليمان. جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة. 2004م.

شخصية الشيخ الأكبر سواء في الجانب الروحي أو الجانب الفقهي والنفسي؛بحكم أنّه نشأ في وسط أسرة عريقة ذات مجد وكرم ونفوذ.

أما والدته فهي امرأة صالحة تدعى نور ولا تسعفنا المصادر القديمة بشيء ذي بال فيما يتعلق بسيرتها الذاتية؛خلا ما ذكره ابن عربي في فتوحاته المكية؛حين راح يصل نسبها إلى الأنصار.

ولقد كان والده وزيرا لصاحب إشبيلية سلطان بالغرب؛حيث انتقل من مرسية إلى اشبيلية في عام 568ه،ومع ذلك كان والده قريبا من أهل الطريقة والذوق،وقد أشار الشيخ الأكبر في مؤلفه إلى ذلك؛حيث يقول"استدعيت أنا محمد عبد الله القطان"([31])ليلة عندي،فلما أخذ مجلسه جاء رحمه الله،وكان من أصحاب السلطان؛فلما دخل سلّم عليه،وكان والدي قد شاب،فلما صلينا العشاء قدمت له الطعام وقعدت آكل،وانضم والدي يغتنم بركته فردّ إليه وجهه رضي الله عنه،وقال: يا شيبة منحوسة،أما كان لك أن تستحي من الله،إلى متى تصحب هؤلاء الظلمة،ما أقل حياؤك؟أأمنت من الموت أن يأتيك وأنت على شرّ حالك؟أما لك في ابنك هذا وأشار إليّ موعظة؟شاب صغير في شهوته قمع هواه وطرد شيطانه وعد إلى الله بصحبة أهل الله وأنت

[31]- ابن عربي: روح القدس في محاسبة النفس. ص:107-109.

شيخ سوء على شفا حفرة من النار فبكى واعترف وأنا في ذلك كله أتعجب([32]).

كما كان والده سليقا للفيلسوف ابن رشد وقد طلب منه ابن رشد أن يرى ولده محي الدين بعد أن فتح الله عليه كثيرا من الأسرار الإلهية والمعارف الدينية،ومحي الدين لا يزال صغيرا لقوله:دخلت سويا بقرطبة على قاضيها ابن الوليد ابن رشد،وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلواتي،فكان يُظهر التعجب مما سمع فيعتني والدي إليه في حاجته قصدا منه،حتى يجتمع بي،فإنّه كان من أصدقائه وأنا صبي([33]).

مولده ونشأته العلمية وأساتذته:

أكّدت علوم التربية المعاصرة أنّ للبيئة والوراثة دورهما الرئيسي في تشكيل شخصية الإنسان وهما عنصران لهما أكبر الأثر في توجيه سلوك الإنسان؛فبالوراثة ورث ابن عربي الاستعدادات العقلية والأخلاقية عن أبويه الصالحين،كانا دائما يدفعانه إلى العلم ويغرسان فيه الأخلاق والسلوك الصالح،فنشأ زاهدا يحب العلم والصالحين كيف لا وهو الذي تربى في كنف أسرة طيبة الأعراق، طاهرة تعتني على الصلاح والتقوى والفضائل،كما رُزق رضوان الله

[32]- المصدر نفسه. ص:109.
[33]- الفتوحات المكية. 153/1-154.

عليه عقلا واعيا،وحافظة قوية وإرادة صلبة،كل ذلك جعل منه عبقرية خلدتها مندوباته الشهيرة وأبرزها الفتوحات المكية،وفصوص الحكم، وتفسيره القائم على مبدأ الإشارة.

وقد اتفق المترجمون على أنّ ابن عربي ولد في مدينة مرسية بالأندلس([34])،وهذه المدينة كانت حاضرة شرق الأندلس كما ورد ذلك في أحبار العباد([35])،وكل أولئك قد عايشوا الشيخ الأكبر،ومنهم من التقى به ثم جاء من بعدهم جملة من الذين أرّخوا لابن عربي،ولعل من أبرزهم:الغبرني في كتابه الدراية([36])،والشعراني في طبقاته الكبرى([37])،واليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر([38])،والمناوي في الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية([39])،وابن حجر العسقلاني صاحب كتاب لسان الميزان([40])،وكذلك السيوطي في كتابه تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي([41])،دون أن ننسى ترجمة ابن خلكان في وفيات الأعيان،وابن كثير في البداية والنهاية وهلم جرا.....

[34]- الفتوحات المكية. 17/3.
[35]- زكريا القزويني: آثار البلاد في أخبار العباد.ط، بيروت، دار صادر. د. ت. ص:497.
[36]- الغبرني: الدراية. ص:158-160.
[37]- الشعراني: طبقات الكبرى. ص:264-284.
[38]- الشعراني: اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر. ط، القاهرة، مكتبة البابي الكلبي. 1959، 6/14-11.
[39]- أبو شامة: الذيل في تاريخ الدولتين. ط1، القاهرة، د.ت. ص:170.
[40]- ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان.ط2، بيروت، مؤسسة الأعلى للمطبوعات. 1971م، 311/5-315.
[41]- السيوطي: تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي.تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، ط1، القاهرة،مكتبة الآداب.د.ت.

وتجدر الإشارة إلى أنّه مع بلوغ ابن عربي سن الثامنة من عمره انتقل به والده من مرسية إلى إشبيلية،وكانت إشبيلية في ذلك العصر حاضرة من حواضر الأندلس تعج بالعلماء والفقهاء والشعراء، وفيها حفظ ابن عربي القرآن الكريم بالقراءات السبع على يد أبي بكر بن خلف اللخمي،كما اتجه على دراسة الفقه والحديث؛حيث درس اللغة على يد العلامة ابن زرقون الأنصاري حيث سمع منه كتاب التقصي لابن عمر بن عبد البر الشاطبي.

كما درس على يد الحافظ عبد الحق الأشبيلي وحدّثه بجميع مصنفاته في الحديث وغيرها من بينها: كتاب تلقين المبتدأ،والأحكام الصغرى،والوسطى،والكبر،والتهجد([42]).

وفي هذه المرحلة ألمّ ابن عربي بجوانب كثيرة من العلوم الشرعية كالفقه والحديث وعلوم القرآن،ونضجت شخصيته العلمية مما سهل له الأمر أن يتبوأ مركزا هاما ببلاد إشبيلية.إلا أنّ ظروف أخرى ومنها توجيهات زوجته التي كانت تدفعه إلى تغيير مجرى حياته؛لأنّه أكبر من السلطة؛فرؤاها التي فسّرها لها([43])كانت تنبئ بأنّ لهذه الشخصية شأن كبير في المستقبل،إضافة إلى استعداداته الفطرية التي

[42]- الفتوحات المكية. 278/1.
[43]- الفتوحات المكية. 36/3.

منحها الله له،كل ذلك كان قد ساعده على تبلور اتجاهه العرفاني الروحي وانجذابه إلى طريق القوم.

ونجده في سياق آخر يعتقد–ابن عربي–أنّ الله تعالى قد أدركه بلطف واجتذبه إلى التصوف ووقع له ذلك في رؤيا رأى الحق فيها يتلو عليه آيات من القرآن الكريم؛فرجع على أثرها إلى طريق الله([44]).

ولقد تكشفت للشيخ الأكبر ابن عربي في هذه الأثناء كثير من الأسرار مما جعل ينذر كل حياته بما يحقق الكمال الإنساني،وكانت له طموحات كبيرة في معرفة العلوم الروحية؛لأنّه أدرك منذ صغره أنّ الحقيقة الدينية واحدة على الرغم من تعدد الأعراف والأجناس،وأنّ الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق،وما تصل إليه النفس البشرية عن طريق الرياضات والمجاهدات الروحية قد تصل إليها أخرى دون اتصال واحدة منها بالأخرى،وإن اختلفا في التعبير عن تلك الحقائق والأسماء التي يتوصل إليها،وربّما يرجع سبب ذلك الاختلاف إلى التنوع الحاصل في الثقافات والحضارات.

[44]- المصدر نفسه. 172/4.

أبعد من ذلك أنّ إنتاج ابن عربي الفكري الذي خلفه في هذه المرحلة وبخاصّة في مؤلفه المشهور:التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية،ومواقع النجوم ومطالع الأهلة وأسرار العلوم،ينُم بحق عن إنتاجه في مرحلة الشباب،وهنا يظهر جليا التكامل المنهجي المعرفي الذي حصل للشيخ الأكبر ابن عربي،كما تتضح أهليته وقدرته على الاجتهاد في القضايا الشرعية.

هذه لمحة لما كانت عليه حياة ابن عربي في مرحلتها الأولى، ومنها يتبين لنا كيف نشأ وكيف تكونت ميوله واستعداداته العلمية والروحية.

أما المرحلة الثانية في حياة الشيخ الأكبر؛فهي تبدأ من رحلته من فاس حوالي(597ه)إلى بعض بلاد المغرب من مثل:تلمسان وبجاية وتونس ومصر،وتنتهي بدخوله إلى الحرم المكي حوالي (598ه).

ثم في سبب رحلته هذه؛فقد أكّد لنا المستشرق الإسباني بلاتيوس إلى أنّ ذلك هو الصراع السياسي الذي عاشته بلاد الأندلس بين الأمراء والملوك من جهة،وبين كبار المتصوفين كأبي مدين قدّس الله سرّه من جهة أخرى،وهذا ما جعل ابن عربي يفكر جديا في الرحلة

نحو المشرق؛فقرر أن يترك بلاد المغرب نهائيا،ابتغاء أن يجد في الشرق مجالا مناسبا لأفكاره وأقل تعرضا لسطوة الفقهاء الذين قضوا بدسائسهم على شيخه أبقي مدين([45]).

أما المستشرق هنري كوربان فقد أرجع سبب ذلك إلى رغبة ابن عربي في إحياء الفلسفة الإشراقية التي ركدت سوقها في العالم الإسلامي بعد وفاة شهاب الدين السهروردي(589ه)،والمتفق عليه عند أهل الاختصاص أنّ ابن عربي قد هاجر من المغرب إلى المشرق إثر رؤية رآها في مراكش حوالي(597ه) ([46])وبهذه الرحلة انتهت مر حلة هامة من حياة ابن عربي.

إذاَ تمتاز هذه المرحلة بالخصوبة المعرفية من جهات عدة خاصّة لقاءاته مع كبار المحدثين كيونس العباسي الذي سمع عنه في مجال علم الحديث،وابن رستم الأصفهاني الذي سمع منه صحيح الترمذي وهلم جرا في المجالات العلمية الأخرى.

والتقى في مكة بالنظام نبت مكين الدين إمام المقام الإبراهيمي، تلك التي رأى في جمالها جمال الذات الإلهية؛فأحبها وكان نتيجة ذلك تأليف كتاب ترجمان الأشواق الذي تولى بنفسه سرحه بعد أن أساء

45- أسين بلا تيوس: ابن عربي حياته ومذهبه. ص:47.
46- الفتوحات المكية. 436/2.

بعض الفقهاء الظن به وألف كتاب سماه بذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق([47]).

كما كثرت رحلات ابن عربي بين الحين والآخر؛حيث زار بغداد والتقى بشيخ الإشراقيين السهروردي(631ه)صاحب كتاب الشهير عوارف المعارف([48])،ثم انتقل بعد ذلك إلى ملطية لزيارة محمد بن إسحاق القوني والد صدر الدين،وهو أعظم شارح وناشر لتراث وآراء ابن عربي([49])،لينتقل بعدها إلى فلسطين لزيارة الخليل، مؤلفا كتابه الشهير"اليقين"عام(602ه)([50])،ثم انتقل بعدها إلى القاهرة حيث أقام بزقاق القناديل،وقد تسربت بعض أفكاره في نظرية الوجود فاتهمه بعض الفقهاء بالغلو والإلحاد،وخرج من القاهرة خائفا يترقب، وكان ذلك(603ه)،ليعود بعدها إلى مكة ليدرس كتاب سنن الترمذي على يد الشيخ ابن رستم الأصفهاني إمام الحرم المكي الشريف([51]).

وبعدها يستقر ابن عربي في دمشق وفد كان شهرته قد بلغت الآفاق وتنافس الملوك والسلاطين على استضافته والاستقرار في بلاطهم،ولكن حالته الصحية ألزمته الاستقرار في دمشق؛حيث وجد

---

[47]- شرح ترجمان الأشواق.
[48]- السهروردي: عوارف المعارف.
[49]- الفتوحات المكية. 186/1-187.
[50]- ابن عربي: كتاب اليقين،تحقيق: سعد عبد الفتاح،القاهرة، 1977م. ص:86.
[51]- الفتوحات. 376/2.

الحماية والترحاب من آل محي الدين بن زنكي صاحب صلاح الدين الأيوبي،وإليه أشار ابن كثير عندما قال"وكان بنو زنكي لهم عليه اشتمال،وبه احتفال ولجميع ما يقول احتمال"([52]).

لقد توفي الشيخ الأكبر ابن عربي في دمشق في منزل ابن الزكي بين أهله وأتباعه،وذلك في ليلة الجمعة الثامن والعشرين ربيع الآخر من عام ثمان وثلاثين وستمائة هجرية،ودفن بسقح جبل قسيون؛حيث بني أحد سلاطين آل عثمان على ضريحه مسجدا باسمه ومدرسة كبيرة تخرج منها الكثير([53]).

مؤلفات ابن عربي وآثاره:

لقد ترك الشيخ الأكبر ابن عربي آثارا كثيرة يصعب أن إنتاجه بإنتاج غيره من العرفاء والعلماء فلا يدانيه في التأليف ابن سينا أو الغزالي أو نصر الدين الطوسي.

ألف ابن عربي مائتين وخمس مائة وثمانين كتابا ورسالة على حد قوله في نص الإجازة التي أجازها للسلطان المظفر بهاء الدين غازي بن الملك العادل،وكان ذلك عام(632ه)([54]).

---

[52]-ابن كثير: البداية والنهاية. 156/7.
[53]-الشيخ رضوان رفيق: الكشوف في إعجاز القرآن وعلم الحروف. ص:15.
[54]- انظر فصوص الحكم. ص:35-65. ونص الإجازة في المنازل. ص:32-64.

ولما كان الأمر كذلك فإنّه يصعب علينا أن نذكر كل مؤلفات ابن عربي فهي كثيرة ومتنوعة،وعليه فلعل من أهمها أثرا ما يأتي:

1-الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية. وهو أهم مؤلفات ابن عربي وأشهرها على الإطلاق،ألفه ما بين سنة 598ه وسمة 636ه أي قبل وفاته بسنتين([55]).

والواقع أنّ هذا المصنف يمثل خلاصة كل مؤلفات ابن عربي، كما قال بلاتيوس"وبعد هذا الكتاب أكبر موسوعة تؤلف في علم التصوف"([56])،ولا زال هذا الكتاب محل اهتمام الباحثين والمتخصصين،بل والروحانيين في العالم.

2-فصوص الحكم:ويعد هذا المصنف على صغره من أكثر الكتب التي عملت على اتساع شهرة ابن عربي في العالم،وربّما يعود ذلك إلى الطروحات العرفانية التي حواها هذا الكتاب.وقد اهتم بهذا الكتاب كثير من الباحثين وبلغت شروحه أكثر من مائة وعشرا شرحا باللغة العربية والفارسية والتركية،وهلم جرا.

ويدور الكتاب حول فكرتين أساسيتين في مذهب ابن عربي العرفاني؛وهي فكرة الإنسان الكامل كعالم أصغر،أو رمز للحق

---

[55]- الفتوحات. 554/4.

[56]- بلاتيوس. ابن عربي حياته. المرجع السابق. ص:89.

والعالم.وفكرة الوجود الواحد أو وحدة الوجود،وهي أشهر نظرية صوفية طرحها ابن عربي([57]).

3–التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية،وهو كتاب صغير مدون تدوينا عمليا وبأسلوب منظم ومرتب،ويبدو أنّ هذا المصنف من أوائل ما صنف ابن عربي([58]).

4–تفسير ابن عربي:وهو تفسير مطبوع ومتداول بكثرة،وينسب للفيض الكسائي كما يقول الشيخ محمد عبده والذهب في كتابه التفسير والمفسرون([59]).

إنّ ابن عربي المتصوف الأندلسي شغل الناس وملأ الدنيا واختلف الناس فيه من الزندقة إلى الولاية الكبرى،وجاز بذلك شهرة واسعة في العالم.

ولعل أعظم خصوم ابن عربي قطب الدين القسطلاني(ت686ه) ؛فقد انتقد ابن عربي وغيره من متفلسفة الصوفية كالحجاج وابن سبعين والعفيف الدين التلمساني في كتاب سماه"الارتباط".

[57]- ابن عربي: فصوص الحكم. تقديم أنيس موصلي. ط1، الجزائر. 1990م. ص:20.
[58]- ابن عربي: التدبيرات الإلهية.ط1، بيروت. 1919م. ص:130.
[59]- تفسير ابن عربي. ط1، دار صادر بيروت. 2002م.

على أنّ التاريخ الإنساني يسجل لنا بأنّ أشد خصوم ابن عربي هو شيخ الإسلام ابن تيمية الذي هاجمه في كتابه الرسالة الصفدية، واتهمه بقوله في شأن وحدة الوجود والحلول والاتحاد وكفّره كما هي عادته في مخالفيه في كثير من فتاويه.

ويبدو أنّ ابن تيمية كان ملما بآراء ابن عربي خاصة في كتبه الفتوحات وفصوص الحكم والتجليات والإسراء،كما كان على دراية ببعض أفكار الصوفية كابن سبعين والقونوي وعفيف التلمساني.

يقول ابن تيمية وهو يوازن بين معتقدات هؤلاء الصوفية ومبرزا أهم الاختلافات التي حدثت في طروحاتهم العرفانية.يقول"... وابن عربي في مواضع كثرة،فأنّه يفرق بين الظاهر والمظاهر؛فيقرر الأمر والنهي،والشرائع على ما هي عليه،ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات،ولهذا كثير من العباد يأخذون منه سلوكه فينتفعون بذلك وأن كانوا لا يفقهون حقائقه"([60]).

[60]- ابن تيمية: الرسائل الصفدية،تحقيق محمد حين إسماعيل،ط1، بيروت، دار الكتب العملية،2000م، ص:157.

ويقول في موطن آخر"وهذا الإلحاد وقع في كلام ابن عربي صاحب الفتوحات"([61]).ونحن نعتقد بأنّ ابن تيمية متسرع في أحكامه هذه وتكفيره لمخالفيه.

أما الخصم الثاني من خصوم ابن عربي فهو ابن الأهدل اليمني المتوفى سنة(855ه)،والذي تحامل على ابن عربي وعلى القوم بصفة عامة في مؤلفه:كشف الغطاء عن حقائق التوحيد([62])،وثمة مخالف آخر لمعتقدات الشيخ ابن عربي وهو برهان الدين البقاعي([63]) الذي اتهمه بالقول بالوجود لوحدة الوجود وبالتثليث وبإيمان فرعون وبوحدة الأديان،ونسب إليه القول بأنّ الله تعالى هو العالم الأكبر،وأنّه حقيقة الموجودات وسمى مصنّفه بـــ:"تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي"،وله كتاب آخر وهو"تحذير العباد من أهل بدعة الاتحاد"،وقد حقق الباحث عبد الرحمن الوكيل هذين المؤلفين.

كما اتّهم ابن خلدون(ت808ه)ابن عربي بالقول بالوحدة والتأثر بمذاهب الباطنية والإسماعلية الغلاة،وفي هذا المقام يقول"...ثم إنّ هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء

---

[61]- الرسالة الصفددية. ص:170.
[62]-ابن الأهدل:كشف الغطاء عن حقائق التوحيد. تحقيق: أحمد بكير، ط1، تونس، مطبعة الاتحاد العام التونسي. 1964.
[63]- برهان الدين البقاعي: مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي. تحقيق: عبد الرحمن الوكيل. بيروت. دار الكتب العلمية. 1980.

الحس توغلوا في ذلك؛فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة... وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذاهما ابن العفيف وابن الفارض ... وكان سلفهم مخالطين للإسماعلية المتأخرين؛فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر،واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم"([64]).

لكن مع هذا النقد اللاذع،ثمة علماء أفاضل أنصفوا الشيخ الأكبر ابن عربي،وأدركوا حقيقة معتقداته التوحيدية لعمقهم وعلمهم وفطانتهم،عكس أهل الظاهر الذين لا يؤمنون إلا بالقشور الخارجية ولا يدركون حقائق الأشياء؛على أساس أنّ مدركاتهم العقلية محدودة، وكان الأحرى والأجدر لهم ألا يدخلوا في غمار بحر التصوف.ومن أولئك العلماء الذين أشادوا بعبقرية ابن عربي وعلومه العقلية العرفانية نذكر القونوي الذي أشاد بفضائل شيخه في مصنفاته،وأثنى عليه،حتى إنّه أوصى بأن ينقل تابوته ويدفن عند شيخه ابن عربي بدمشق،لكن لم تحقق له هذه الأمنية ودفن بقونية.

ومن الذين أعجبوا بابن عربي العارف بالله تعالى أحمد عطاء الله السّكندري،ويظهر إعجابه بالشيخ الأكبر واضحا في مؤلفه الشهير:لطائف المتن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن الشاذلي.

---

[64]- ابن خلدون: المقدمة. ص:523.

ولقد حظي ابن عربي بتقدير واحترام كبار الصوفية أصحاب النزعات الفلسفية كعبد الكريم الجيلي(ت816ه)صاحب "نظرية الإنسان الكامل"([65]).كما تأثر أيضا بابن عربي العارف بالله والعالم الشهير عبد الغني النابلسي(ت1143)صاحب ديوان الحقائق ومجموع الرقائق ويعد النابلسي من تلامذة ابن عربي المتأخرين، وشراحه المعجبين به،وقد شرح كتاب الفصوص في كتاب سماه جواهر النصوص في شرح الفصوص([66]).

إذاَ هي وقفة نحسبها أنّها قدرت أن تعطي الإطار العام لحياة ذات استطاعت أن تمتاز بعالم ليس بالأمر الهين؛الشيء الذي أهّلها فيما بعد لأن تخلّف لنا رصيدا معرفيا لا يستهان به أبدا. هو ابن عربي بعالمه الداخلي والخارجي الذي نشأ فيه وترعرع إلى أن وصل إلى أشدّه من الاستقلالية في العلم والمعرفة الباطنية.

غير أنّ الذي حاولنا التوقف عنده بشيء متميّز وبعين الاعتبار هو مفهوم صوفي عرفاني استطاع أن يعطي لمفهوم الوجود الكينوني مفهوما متميزا ألا وهو الفناء بكل سياقاته الداخلية والخارجية سواء ما تعلق أمره المفاهيمي بعالم الذات العارفة أم بالوجود الكينوني؛الأمر

[65]- عبد الكريم الجيلي: شرح مشكلات الفتوحات المكية. تحقيق: يوسف زيدان،ط1، القاهرة،مؤسسة سعاد الصباح. 1992م.

[66]-فقيه ومتصوف،من أهم مؤلفاته:ذخائر المواريث في الدلالة على مواضيع الحديث،توفي بدمشق. أنظر في ترجمته:الزركشي،الأعلام،4/32-33.

الذي جعل من ابن عربي يتعامل معه بشيء من البيانات والتخريجات جعلتنا ملزمين منهجيا أن نفرد له في الفصلين الآتين وقفة متأنية.

الفصل الثاني:

الفناء الصوفي:

مفاهيمُه وسياقاتُه

إنّ إلقاء التفاتة إلى مفهوم الفناء الصوفي نجده عند غالبية المتصوفة يصب في عمق التجربة الصوفية ونهايتها القصوى سواء ما تعلق الأمر بالمفهوم أم الإجراء.غير أنّها من جهة أخرى تختلف فيما بينها في تحديد الحوالية المعرفية والوجودية التي يرد فيها الفناء الصوفي والأبعاد التي يحتويها داخل السياقات وخارجها.

وتجدر الإشارة-والحالة هذه-إلى أنّ طبيعة الفناء الصوفي يأخذ صورة متميزة في عالم الذات العارفة بالله تعالى؛إذ تبدأ كما اقتضتها ضرورة حركية الوجود الكينوني،بمبدأ التخلي،ثم التحلي،وأخيرا التجلي.بعبارة أدق إنّ الذات الإنسانية تبدأ في مرحلتها الأولى بالتخلي عن كل شيء من شأنه لا يتماشى وعالم الحق الذي ارتضاه الله سبحانه لنفسه،وذلك من الشهوات والملذات أو كل شيء له علاقة بفناء الجسد والشهوات،ثم بعدها تصعد الذات الإنسانية في المرحلة الثانية إلى صفة التحلي وهي الصفة التي تجعلها بحق التحلي بأخلاقية ومميزات عالم الحق؛فيكون لديه ما يمكن تسميته بمبدأ التجريد-الخلاص في الشيء-.

بعد تحقق هتين الصفتين تدخل الذات الإنسانية مباشرة في سلم الذات العارفة بالله تعالى وهنا بالذات تتصف لا محالة بصفة التجلي؛هذه الصفة هي وحدها القادرة لأن تحقق للذات العارفة اتصالا

من نوع خاص بعالم الذات الإلهية أو الحقيقة المطلقة،بدون وسائط و لا حجب اللهم إلا حجاب ذلك النور الإلهي الأقدس.إنّه بدون ريب الشهود الروحي الإطلاقي الفائض على عالم الذات العارفة مما يجعلها تفنى في عالم الملكوت الرباني شكلا ومضمونا.

إذاَ إنّه–الفناء الصوفي–ذلك العالم الإطلاقي الذي يجعل من الذات المتصوفة ترقى لأن تتحلى بالارتقاء الأنطولوجي في مستواه العالي ليصل بها إلى ما يمكن تسميته بالإنسان الكامل،بعبارة أخرى" ...إنّ الفناء بهذا المعنى المختزل تجربة شخصية للتعالي يمارسها الصوفي،يبدأها بالتطهير البدني والخلاص من عالم الطبيعة والإنسان،لينتهي باتصال ذاته الإنسانية بالذات الإلهية،إنّه نوع من الارتقاء الأنطولوجي والتدرج برفع العارف الصوفي من مرتبة الإنسان الحيواني أو الجزئي إلى مرتبة الإنسان الكامل أو الكلي الذي هو صورة للحقيقة الأزلية"([67]).

غير أنّه من باب أولى أن نقول إنّ هناك من نظر إلى الفناء الصوفي على أنّه يحقق علاقة ترابطية مع فكرة الاتحاد،أو الاتصال أو الحلول وذلك وفق وجهته الخاصة لمفهوم الفناء الصوفي بما يحقق من هذا النوع من التلاقي في الإطلاق والجمع.ولأجل تشخيص هذه

67- الكتابة والتجربة الصوفية. نموذج محي الدين بن عربي.منصف عبد الحق. ط1، 1988م، الرباط. ص ص:302-303.

الحقيقة المعرفية المتعلقة بإشكالية الفناء في علاقته بالاتحاد أو الاتصال أو الحلول،يكتفي أن نسرد مجموعة من المواقف المختلفة في شأن البعد الوجودي للفناء الصوفي ثم بعدها نعقب وفق ما تقتضيه طبيعة التعقيب.

الفناء/الاتحاد/الحلول أشياء واحدة من الوجهة الصوفية:

الراجع إلى المدونة الصوفية يرى بأنّ هناك من المتصوفة من سوّى أو ربط بين الفناء الصوفي وفكرة الاتحاد أو الحلول،بل أبعد من ذلك"...اعتبر أنّ الفناء الصوفي داخل التجارب الصوفية الإسلامية هو في عمقه استعادة لمفهوم الاتحاد كما راج لدى الهنود القدماء"([68])، وهذا الرأي يذهب إليه ابن خلدون الذي يرى هو الآخر أنّه لا يوجد فارق بين مصطلحي الاتحاد والحلول مع الفناء الصوفي([69]).

وهذا ابن القيم الجوزي المعروف لا يبتعد عن سابقيه حين يعلن بصريح العبارة تساوي بين الفناء الصوفي ومبدأ الحلول أو الاتحاد؛فهو يربط بين ما سمّاه بتجربة الحب الرباني التي تعد بحق من أهم منزلة في عالم الفناء الصوفي،وبين كل من الاتحاد والحلول([70]).

---

[68]- ينظر سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف.1969م. مصر، ط1، 41/3. وانظر كذلك التجربة الصوفية. ص:303.

[69]- ابن خلدون. المقدمة. دار الكتاب اللبناني. 1965م. بيروت. ص:870.

[70]-ابن الجوزي: تلبيس إبليس. دار الكتاب العلمية. 1368ه. ص:161.

الفناء والحلول/الاتحاد عالمان متميزان:

في الوقت الذي نجد فيه بعضا من القدامى كالذين ذكرناهم سالف الذكر على سبيل المثال لا الحصر من سوّوا بين هذين الإطلاقين،ثمة آخرون في المدونة الصوفية من يعارض هذا النوع من الربط والتسوية بين الفناء الصوفي ومبدأ الاتحاد أو الحلول أو الاتصال"فهذا أبو نصر السراج الطوسي صاحب كتاب اللمع يعمل جاهدا على التمييز بين فكرة الفناء وبين فكرة الحلول،ويعتبر أنّه من الكفر أن يقال بأنّ الصوفي يفني عن صفاته البشرية ويبقى بصفات الإلهية؛فليس الفناء إلا الإذعان المطلق لإرادة الله وقدرته.إنّ الله لا ينزل إلى قلب العبد،وإنّما الذي ينزل إلى قلب العبد هو الإيمان به والاعتقاد بتوحيد ومحبة ذكره؛فإنّ الله تعالى يخالف الحوادث في ذاته وصفاته فكيف يتأتى الحلول"([71]).

ولقد تبنى هذا الاتجاه فيما بعد تلك القطيعة بين الفناء الصوفي والاتحاد أو الحلول كل من القشيري في رسالته والهجويري في كشف المحجوب والسهروردي؛إذ نجد الهجويري"يعتبر القول بالحلول أمرا مرفوضا ويربط بينه وبين فكرة التناسخ والامتزاج بين الأرواح التي سادت لدى الهنود والصينيين القدماء والمسيحيين في تفسيراتهم لظهور عيسى"([72])أما القشيري فإنّه"يعطي في رسالته الشهيرة عن

[71]- اللمع. ص:426-427.

[72]- الهجويري. كشف المحجوب. ص:501.

التصوف مضمونا أخلاقيا...محاولا تقريبه من مفاهيم وتصورات الرسول والصحابة والتابعين كما سبق للسراج أن قام بذلك"([73]).

غير أنّنا نجد ابن عربي في الوقت الذي يرفض فيه فكرة الاتحاد أو الحلول كما نصت عليه بعض الفرق الإسلامية على اختلاف اتجاهاتها الفكرية والفلسفية؛نجده في سياق آخر يومئ ضمنيا إلى أنّه من أنصار فكرة الاتحاد أو الحلول([74])والأمر لا يقف عنده فحسب بل نجده لدى السهروردي المقتول الذي يقر إقرارا قاطعا بأنّ الاتحاد أو الحلول بين الذات الإلهية–الحقيقة المطلقة–والذات الإنسانية محال أصلا لأنّ ذلك مدعاة للنقص في الذات الإلهية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا([75]).

ولقد كان عبد الكريم الجيلي أكثر تصريحا في غالبية كتاباته وبخاصّة في كتابه الإنسان الكامل،حين يصرح بأنّ عالم الذات الإلهية وعالم الذات الإنسانية لا يمكن أن يحققا بعدا حلوليا أو اتحاديا

---

[73]- القشرية. رسالة القشيرية. ص:61.

[74]-يقول ابن عربي:إذا كان الاتحاد يصير الذاتيتين الإنسانية والإلهية ذاتا واحدة فهو محال، كتاب رسائل ابن عربي 29/2. والفتوحات المكية. 550/3.

[75]- يقول السهر وردي"وظن بعض الناس أنّ هذه الأنوار أي أنوار المعارف إنّما عنينا بها اتصال النفس واتحادها بالمبدع،وقد برهن أنّ اتحاد محال إلا أنّ اتحاد محال إلا أن يعني بالاتحاد حالة روحانية تليق بالمفارقات لا يفهم منها اتصال جرمي وامتزاج ولا بطلان أحدي الهوتين فحينئذ لا مشاحة وتوهم الحلول نقص"501/1. المشارع والمطارحات الطبيعية. نشر جمعية المستشرقين الألمان. تصحيح هنري كوريان. مطبعة المعارف اسطنبول. 1945م..

بحال([76])؛الشيء الذي جعل من ابن الفارض فيما بعد يعترف بهذه الحقيقة قائلا:

ولي من أتمّ الرؤيتين إشارة*** تنزّه عن رأي الحلول عقيدتي([77]).

غي أنّ هذه الحقائق قد فهمتها بعض النفوس المريضة التي ليست لها القدرة في أن تغوص في باطن السياقات لتدرك الحقائق الإلهية المتماشية مع ذاته؛فظن في كلام ابن الفارض بأنّه يساوي بين الذات الإلهية والذات الإنسانية من ذلك قوله:

وملك معالي العشق ملكي وصنعي***معاني وكل العاشقين رعيتي
فتى الحب ها قد بنت عنه بحكم*** يراه حجابا فالهوى دون رتبتي
وجاوزت حدّ العشق فالحب كالقلى**وعن شأو معراج اتحادي رحلتي
فطب بالهوى نفسا فقد سرت أنفس أل***عباد من العبّاد في كل أمة
وفز بالعلى وافخر على ناسك علا***بظاهر أعمال ونفس تزكت
وته صاحبا بالحب أذيال عاشق***بوصل على أعلى المجرّة جرّت
وجل في فنون الاتحاد ولا تحد***إلى فئة في غيره العمر أفنت([78]).

ولعل خير اختصار مركز استطاع أن يعطي لمفهوم الاتحاد أو الحلول بعده الاختلافي بين من آمن به ومن رفضه هو ما أشار إليه

76- يقول الجيلي:"لا اتحاد ولا حلول،وإنّ العبد عبد والرب رب،لا يصير العبد ربّا ولا الرب عبدا" الإنسان الكامل. 23/1.

77- ديوان ابن الفارض. نشر المكتبة الثقافية بيروت، بدون تاريخ. ص: 40 التائية الكبر.

78- المرجع نفسه. ص ص:40-42. الثائية الكبرى.

الباحث منصف عبد الحق حين كان يتحدث عن الفناء الصوفي لدى المتصوفة من مؤيديه ومعارضيه قائلا"..يمكن أن نميز بين ثلاثة مواقف تجاه الفناء الصوفي أو ما يرادفه

1-مواقف مؤيدة للفناء داخل التجربة الصوفية،وقد كرست جهودها لكي تجد له تبريرات دينية داخل القرآن والسنة وأفعال الصحابة والتابعين

2-مواقف معارضة ومهاجمة لتجربة الفناء،ولذلك نجدها تحاول على الدوام أن تكشف عن الانحرافات الكامنة فيها لكي تدينها باسم القرآن والسنة وغيرها؛ففي الوقت الذي يعتبر فيه أنصار الموقف المؤيد أنّ الفناء الصوفي داخل التجارب الإسلامية تختلف تماما عن التجارب الصوفية السابقة للإسلام والقائلة بالاتحاد والحلول؛فإنّ أنصار الموقف المعارض يعتبرون أنّ التجارب الإسلامية في الفناء تستعيد وتكرر التجارب السابقة للإسلام،وبالتالي تدينها وتدعو إلى معارضتها رسميا.

3-وأخيرا هناك موقف الصوفية أنفسهم الوارد في كتاباتهم وتصانيفهم المختلفة.غير أنّه يتميز بخاصية منفردة لأن يكشف لنا عن الفناء الصوفي كتجربة معيشة من طرف الصوفي ذاته.إنّهم لا يؤرخون لها بالمعنى التقني لكلمة تأريخ،ولا يدينونها بالمعنى الفقهي أو الكلامي لكلمة إصدار الفتاوي ،ولكنهم يحكون عن التجربة المعيشة في قالب

مغاير للكتابة الفقهية أو التاريخية.إنّه أسلوب الشعر والأدب الرفيع الذي نعتبره من أهم المكونات الفناء الصوفي"([79]).

نعم إنّ مثل هذه المواقف المتباينة–على حد تعبير منصف عبد الحق–تمثل بحق الخلفية المعرفية والأدبية لأفق غالبية المتصوفة وهم يتعاملون مع الحقيقة المطلقة،الفناء الصوفي،وفق تعامل لا يخرج عن إطاره الأدبي الفني والديني المتزن القائم على مبدأ الاستبطان لا الاستنباط وهي تخريجات تأويلية استطاعت إلى حد بعيد أن تخلّف لنا رصيدا معرفيا لا يستهان به بحال.

غير أنّه–والحال كذلك–إذا كان الفناء الصوفي بما له وما عليه غدا عند المتصوفة يتعاملون معه وفق خلفيات متعددة ومتنوعة؛فإنّنا نلفي انتباها ملحوظا وضوح الشمس أنّ بعضا من المتصوفة توقف عند حقيقة معرفية ووجودية عند البعد الكينوني للفناء الصوفي وهو هل هناك علاقة بين مفهوم الفناء والبقاء من الوجهة الصوفية؟وإذا كان نعم فأين يلتقيان ويختلفان يا ترى؟

الفناء الصوفي والبقاء؛مفهومان أم مفهوم واحد؟

يشير القشيري في هذا السياق إلى ما نصّه"أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة،وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف

[79]- الكتابة والتجربة الصوفية. ص ص:307-308.

المحمودة...فمن فني عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة"([80]).إذاً مفهوم الفناء مفهوم سلبي بالمقارنة مع مفهوم البقاء؛على أساس أنّه لا يخرج عن"...ترك أمر ما ملازم للإنسان الصوفي،أما موضوعه؛فهو الأوصاف المذمومة أي كل الصفات الرذيلة"([81]).

فالفناء الصوفي هو تخلي الذات الإنسانية–ترك–عن كل ما هو من شأنه يشوّه مقام الذات العارفة وهي تريد أن تتحلى بصفات عالم الحقيقة المطلقة؛الأمر الذي يجعل من الذات نتيجة هذا الترك تقترب من التحلي بصفة البقاء؛فهو من ثمة تقابل ليس صوريا جامدا،لكنّه يقوم على حركية وجودية كينونية ينتقل في ظلها الصوفي من مقام إلى آخر تبعا لمدى إدراكاته للحقائق الإلهية.إنّ الفناء بضربيه: الإيجابي والسلبي([82])له القدرة في أن يجمع بين العدم والوجود،بين دليل العيان ودليل الغائب تماما ما غدا السهروردي يؤكده بصريح العبارة قائلا"المراد بالعدم والفناء في عبارات هذه الطائفة–أي

---

[80]- القشيرية. المصدر السابق. ص:310.

[81]- نفسه

[82]- يقول نيكلسون:...ولكن للفناء عند الصوفية ناحيتين:ناحية سلبية هي التي تكلم فيها القرن الثالث الهجري أبو يزيد البسطامي المتصوف الفارسي المعروف وناحية إيجابية وهي التي تكلم فيها أبو سعيد الخراز... وأعني بالجانب الإيجابي من الفناء ما يسميه الصوفية بالبقاء؛فكأن الغاية الصوفية عندهم ليست الفناء عن النفس وأوصافها بل البقاء بالله وأوصافه التصوف الإسلامي وتاريخه. ترجمة أبو العلاء عفيفي. القاهرة. 1947م. ص:119.:

الصوفية–فناء اللآلة المذمومة والصفة المرذولة في طلب الصفة المحمودة"([83]).

ولكي يعطي القشيري البعد الحقيقي للفناء الصوفي من جهة التحديد والماهية وزمن ثم التقارب بينه وبين البقاء الوجودي الكينوني،نجده يعطي عدة أبعاد حقائقية لكيفية تجسيد حقيقة الفناء مع البقاء في عالم الذات العارفة؛فيقول في هذا السياق ما نصّه"...فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنّه فني عن شهواته،فإذا فني عن شهواته بقي بنيّته وإخلاصه في عبوديته،ومن زهد في دنياه بقلبه يقال فني عن رغبته فيها بقي بصدق إنابته،ومن عالج أخلاقه فني عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشحّ والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النقص يقال فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق،ومن شاهد جريان القدرة–المقصود القدرة الإلهية–في تصاريف الأحكام يقال فني عن حسبان الحدثان من الخلق،فإذا فني عن توهّم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق،ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار ولا أثرا ولا رسما ولا طللا يقال إنّه فني عن الخلق وبقي بالحق"([84]).

---

[83]- كشف المحجوب. ص: 225.
[84]- الرسالة القشيرية. المصدر السابق. ص ص:61-62.

لعله نصّ رغم طوله يبين حقيقة معرفية تتعلق بالمعراج السلمي لمفهوم الفناء الصوفي وهو يتدرج بالذات العارفة شيئا فشيئا إلى أن يوصل بها إلى درجة أو حقيقة وجودية كينونية تتصف بالسر المعرفي للبقاء،وعليه لا مانع من أن نعقب على هذا النص بما يتماشى وطبيعة الفناء الصوفي في علاقته بالبقاء؛فنقول هناك عدة نقاط معرفية أشار إليها النص لعل من أهمها أثرا ما يلي:

- ثمة فناء قد اتفق عليه المتصوفة جميعا بالفناء الجسدي الشهواني، وهو ميل الذات الإنسانية إلى هذا النوع من الفناء المقيد لا الإطلاقي مما يجعلها تتخبط في الميولات النفسية والشهوات والملذات التي تجعل الذات تزكي نفسها بطابع إيماني أصيل على حد تعبير أبو النجيب السهروردي([85]).

- اتجاه البعد الفنائي نحو الرغبة عن الأمور الفانية،والالتجاء إلى ما يسمى عند المتصوفة بالعزلة والتوحد؛الشيء الذي يجعل من الذات العارفة تفتح لعالمها الداخلي الباطني الروحي بابا يسمى عند المتصوفة بالاغتراب الصوفي وهو عالم يجعل من الصوفي يبتعد جملة وتفصيلا عن الحياة الاجتماعية التي هي من شأن العوام([86]).

---

[85]- ينظر السهروردي:عوارف المعارف. دار الكتاب العربي، ط1، 1966م، بيروت. ص:521.

[86]- القشيريز ص:223.

- صعود الذات العارفة ببعد الفناء الصوفي نحو خدمة الناس والوفاء مع بني البشر وتحقيق مبدأ الاستقلالية المطلقة بحكم أنّ عالم الذات العارفة هو عالم مطلق ينظر إلى الأشياء بمنظار التبعية فهي من ثمة تقرب الصوفي بحق إلى ما يمكن تسميته بعالم الزهد؛على أساس أنّ"...هذه العتبات الثلاث هي التي تؤسس تجربة الزهد التي انتشرت لدى الزهاد في العالم الإسلامي قبل ظهور طائفة الصوفية واختصاصهم بهذا الاسم،التصوف،ولذلك يغلب عليها الطابع العملي الأخلاقي،ولم ترق بعد إلى مستوى الفكرة الصوفية التي ستنتشر ابتداء من القرن الثالث الهجري والتي ستركز على فناء الإرادة الخاصة بالإنسان الصوفي وفناء الإحساس بالصفة البشرية في مقابل البقاء بالحق،وهما العتبتان الأخيرتان للفناء حسب القشيري"([87]).

- ثم ينتقل مسار الفناء الصوفي بالذات العارفة نحو صفة البشرية المرتبطة بالعالم الوجودي الكينوني مما يتكون لديها صفة الإرادة الإلهية التي تجعلها تطل على عالم الحقيقة المطلقة من بابها الواسع؛فتدرك كثيرا من أسرار الكمال الإلهي الرباني من مثل:أسرار الحب الإلهي والجمال والجلال والقدرة والاختيار وهلمّ جرا.

---

[87]- الكتابة والتجربة الصوفية. ص ص:312-313.

- وأخيرا ونتيجة لهذه الأقسام الأربعة المتعلقة بالفناء الصوفي وهو يتوزع وجوديا وأخلاقيا حسب عالم الذات الإنسانية،تصل الذات في نهاية المطاف إلى حقيقة وجودية تمثل الحجر الأساس في الفناء الصوفي وهي:حقيقة القرب من الله أو الحق وهو عبارة عن"فناء الصوفي عن حب الذات وتخليه عنه وعن كل ما يربطه بهذا الحب من أخلاق وقيم اجتماعية ونفسية"([88]).إنّه بدون شك"...مقام القربة ولا ورود لمصطلحات مثل الاتصال أو الاتحاد أو الحلول،إنّ رغبة الصوفي هي الاقتراب من الحقيقة الإلهية"([89]).

إذاَ هي تخريجات تأويلية لمفهوم الفناء الصوفي وهو يتوسط بين عالم السياقات والمقامات الوجودية من زاوية تصوفية؛الشيء الذي جعل من أرباب المعرفة اليقينية يعطون للبعد الكينوني للفناء الصوفي أنّه يلازم ما اصطلح عليه المتصوفة بفكرة وحدة الوجود لكن مع هذا وذاك حسبنا أن نقول ما نبّه إليه زكي مبارك بأنّ القول بوحدة الوجود يأتي على قواعد الأخلاق من الأساس،ونحن على حد اعتقداه لا نملك التفريط في قواعد الأخلاق ولا نملك في الوقت نفسه النيل من أصول القوانين بحكم أنّ أقل محاولة من هذا النوع تعرض المجتمع للفساد،وتسوق الفلاسفة أنفسهم إلى مهاوي الفناء.وعليه–والحل كذلك– يمكن أن نطرح تساؤلات وجيهة وهو"هل قال ابن عربي بوحدة

[88]- ينظر لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف في الحب الشريف. 1/397-398.
[89]- الكتابة والتجربة الصوفية. ص"314.

الوجود؟أليست الذات الإنسانية بضعة من وحدة الوجود؟أيحسن الله نفسه ثم يثيب،ويسيء ثم يعاقب؟تلك مشكلة المشكلات فكيف نتناولها في ظل المقاربة التأويلية التي نحسبها أنّها كفيلة لأن تجعلنا نطل على خبايا البعد الأنطولوجي والكينوني لمفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي.

مراتب الخلق من وحدة الوجود:

المتمعن فيما كتبه ابن عربي في شأن وحدة الوجود يجد بأنّه كان يشير ضمنيا إلى علاقة وحدة الوجود بمراتب الوجود الإنساني محاولا أن يقسم ذلك إلى قسمين اثنين:العوام والخواص؛حيث إنّ العوام لا يستطيعون مجاوزة حدود الظاهر أو ظواهر الأشياء فهم يكتفون بالدلالات السطحية فهم متفاوت لأحكام الشرع؛على أن يكون الخواص هم الذين لهم القدرة الكافية في أن يغوصوا في ملكوت الله-وحدة الوجود-من بابها الواسع؛فهم حينها على طبقات ولهم الحق الوجودي والمعرفي في أن يفهموا الحقيقة بحسب ما يملكون من قوة الاستعداد؛الشيء الذي جعل من ابن عربي يصرح قائلا"العوام لا يقدرون أن يخرجوا عن الحق فهو وجودهم ومنه استفادوا الوجود،وليس الوجود خلاف الحق خارجا عنه يعطيهم منه،بل هو الوجود وبه ظهرت الأعيان.يقول القائل بحضرة رسول الله عليه الصلاة والسلام:

والله لولا أنت ما اهتدينا*** ولا تصدقنا ولا صلينا

والنبي يعجبه ذلك ويصدقه في قوله،فنحن به وإليه؛فإذا نظرنا إلى ذواتنا وإمكاننا فقد خرجنا عنه،وإمكاننا يطلبنا بالنظر إليه،فإنّه الموجد لنا بوجوده من وجوده"([90]).بل"...ومعنى ذلك أنّنا موجودون بوجود الله،ونشتاق إليه لأنّه أصل الوجود واتفق له أن يحكم،بأنّ الظاهرين بأمر الله لا يرون سوى الله في الأكوان عندهم مظاهر الحق"([91]).

ويضيف في سياق آخر مبينا بأنّه"إذا تحلت المعرفة بالله أجزاء العارف من حيث ما هو مركب فلا يبقى فيه جوهر فرد إلا وقد حلت فيه معرفة ربّه،فهو عارف به بكل جزء منه،ولولا ذلك ما انتظمت أجزاؤه،ولا ظهر تركيبه،ولا نظرت روحانيته طبيعته،فبه تعالى انتظمت الأمور معنى وحسّا وخيالا،وكذلك أشكال الإنسان لا تتناهى ولا ينتظم منها شكل إلا بالله تعالى"([92]).

فهي إذاً تخريجات تأويلية سكوت عنها في خطاب ابن عربي والتي تدل على مدى أهمية المعرفة الربانية المتحققة في ذاتية العارف مما تجعله ينظر إلى عالم الذات الإلهية بنظرة تختلف جملة وتفصيلا عن نظرة غالبية الخلق سواء من حيث الجانب الباطني أم الخارجي

---

[90]- الفتوحات المكية. 519/1.
[91]- نفسه. 15/2.
[92]- نفسه. 478/3.

الكائن في تلك عوالم الموجودات والتي هي في حقيقة أمرها تجليات لعالم الذات الإلهية.

لكن كيف تعامل ابن عربي مع هذا السر الوجودي الإنساني في علاقته بعالم تجليات الذات الإلهية؛هذا ما يفصح عنه ابن عربي في كثير من السياقات من الفتوحات والتي سنشير إليه الآن ثم نعقب عليها بشيء من التفصيل والبيان.

يشير ابن عربي في فتوحاته إلى وحدة الوجود/الحلول وفق تدرج ينطلق أساسا من ذلك الترتيب المحكم المتعلق بعالم الموجودات حسب رأيه؛قائلا"اعلم أنّ المعلومات أربعة:الحق تعالى،وهو الموصوف بالوجود المطلق؛لأنّه سبحانه وتعالى ليس معلولا لشيء ولا علة،بل هو موجود بذاته،والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته،مع أنّه غير معلوم الذات،لكن يعلم بما هو عليه من صفات المعاني وهي صفات الكمال،وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع لا يعلم بدليل ولا برهان عقلي ولا يأخذها حد؛فإن الله سبحانه وتعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء؛فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء،ولا يشبه شيئا،فمعرفتك به إنّما هي أنّه ليس كمثله شيء... ومعلوم ثان،هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم،لا تتصف بالوجود ولا بالعدم،ولا بالحدوث ولا بالقدم؛إذ هي

في القديم إذا وصف بها قيمة وفي المحدث إذا وصف بها محدثة،فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة،ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها،فإن وجد من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قبل فيها موجود قديم لاتصاف الحق بها،وإن وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قبل فيها محدثة،وهي في كل موجود بحقيقتها فإنّها لا تقبل التجزؤ فما فيها كل ولا بعض،ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان،ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى،ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم،وكذلك لتعلم أيضا أنّ هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه،ولكنها أصل الموجودات عموما،وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به،وغير ذلك"([93]).

هو نص طويل لكن لا مندوحة من حمله بحذافيره وذلك بما يحويه من حقائق جمة تصب في عمق وحدة الوجود عند ابن عربي،في الوقت الذي نراه لا يعبر عنها بصريح العبارة أو اللفظ الاصطلاحي الدال على وحدة الوجود،ولكي نكون على بينة مشرقة مما نريده من هذا السياق بالذات لا مانع من أن نشير إلى أهم النقاط

[93]- الفتوحات. 153/1.

الأساسية التي حواها النص من معان لها علاقة بوحدة الوجود من الوجهة التصوفية فنقول ما يأتي:

- إنّ علاقة الحق بعالم الوجود المطلق تتم ضمنيا في سياقات ابن عربي عن الوحدة التي ظل لا يريد الإفصاح عنها في كثير من المقامات؛الأمر الذي جعل من عالم الحق سبحانه وتعالى لا يكون لا معلولا لشيء ولا علة،بل هو موجود بذاته ومن ثم يبقى عالم الحق في انفراد سرمدي أزلي يحيط ولا يحاط يعلم ولا يُعلم،وهو ما جعل من وحدة الوجود تسير وفق قالب وجودي كينوني يجعل من الذات العارفة تبحث وتستقصي عن السر الوجودي الكينوني الذي خلقت من أجله.

- يصرّح ابن عربي في سياق عدم موازاة وحدة الوجود بين الذات الإلهية–أي الحقيقة المطلقة–والذات الإنسانية في كون أنّ عالم الحق سبحانه وتعالى لا يشبهه شيء عن شيء؛إذ ليس كمثله شيء،ومن ثم الداعي إلى الإقرار بوحدة الوجود كيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا،وعليه فمعرفتك به–على حد قوله–إنّما هي أن لا يخرج عن الحقيقة القائمة في ذاته سبحانه وتعالى وهي ليس كمثله شيء.

- ثم يعود ابن عربي إلى رشده الوجودي الكينوني حين يصرّح بإطلاق مفهوم يريد به العموم ظاهريا ولكن باطنيا يريد به وحدة

الوجود وهو مفهوم الحقيقة الكلية؛هذه الحقيقة هي العالم أي الوجود وهي من ثم الحق؛فإن قالت الذات العارفة إن"ها العالم صدقت، أو قالت ليست العالم صدقت،أو إنّها الحق أو ليست الحق صدقت، فهي حقيقة غدا ابن عربي في ظلها المسكوت عنه يعني بها وحدة الوجود أو وحدة العالمين:الذات الإلهية والذات الإنسانية؛الشيء الذي جعل من أنصار القائلين بوحدة الوجود يقرون في كثير من المقامات إنّها لا تنافي أحدية الحق،لأنّ ما صدر عنه ليس إلا ضربا من التعينات وهذه التعينات تتكاثر وتتغير،غير أنّ عالم الحق في أحديته لا يمكن أن يتكاثر ولا يتغير بحال؛على أساس أنّه إذ"...تجلى في صورة أحدية الذاتية كان الله ولم يكن معه شيء وبطنت فيه الأعداد الغير المتناهية بطون النصفية والثلثية والربعية في الواحد؛فإنّها لا تظهر إلا بالعدد...وإن تجلى في صورة تعيناته ومراتب تجلياته أظهر الأعداد وأنشأ الأزواج،وتلك مراتب تنزلاته، وليس في الوجود إلا هو"([94]).

- ثم هو حسب طبيعته التأويلية التخريجية الذي آمن بها ابن عربي منذ زمن يعني في السياقات الأخيرة من نصه المستشهد به سابقا،أنّه يلمح تلميحا على أنّ العباد جزء أصيل من الوجود،ولو ذهب هذا الصنف من البشر لانعدم الجزء الظاهر من الوجود،ومن

---

[94]- فصوص الحكم. ص:65.

ثم فظهوره لا ينفي أنّه أصيل...محاولا في نهاية المطاف،وهذا ما وجدناه في فصوص حكمه يستشهد بالحديث القدسي مخرّجا إيّاه تخريجا يتماشى ووحدة الوجود،قوله تعالى في الحديث"أنا عند ظن عبدي بي،بمعنى لا أظهر له إلا في صورة معتقده؛فإن شاء أطلق وإن شاء قيد،فاله المعتقدات تأخذه الحدود،فهو الإله الذي وسعه قلب عبده؛فإن الإله المطلق لا يسعه شيء،لأن÷ عين الأشياء وعين نفسه،والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها"([95]).

ولكي يعطي ابن عربي لحرمة وحدة الوجود شرعية معرفية يلتجئ كعادته التخريجية/التأويلية يتغطى بغطاء ما سمي لدى المتصوفة بعامة بالحقيقة المحمدية؛هذه الحقيقة المحمدية يربطها ابن عربي بسر وحدة الوجود في علاقتها بالعالم الإطلاقي القائم على السر الوجودي الكوني للذات الإنسانية،وهي تريد معرفة وجودها الذي خلقت من أجله.

يشير ابن عربي في هذا الشأن ما بيانُه"بدء الخلق الهباء،وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني وهو العرش الإلهي ولا أين يحصرها لعدم التميز، ومم وجد؟وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا

[95]- ينظر فصوص الحكم. ص:65. وانظر زكي مبارك. 1/168-169.

بالعدم،وفيم وجد؟في الهباء،وعلى أي مثال وجد؟على المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم به،ولمَ وجد؟لإظهار الحقائق الإلهية،وما غايته؟التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظّه من منشئه من غير امتزاج،فغايته إظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الأكبر وهو ما عدا الإنسان،والعالم الأصغر يعني الإنسان وروح العالم وعلته وسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته...فكما أنّ الإنسان عالم صغير من طريق الجسم كذلك هو أيضا إله حقير من طريق الحدوث وصح له التأله لأنّه خليفة الله في العالم والعالم مسخّر له مألوه كما أنّ الإنسان مألوه الله"([96]).

ولنعط الآن لزكي مبارك يشرح لنا هذا النص باختصار شديد ثم بعدها نعطي التقاطع بين هذا النص والحقيقة المحمدية التي تفي بالغرض المقصود المتعلق بوحدة الوجود؛فيقول ما بيانُه"والحقيقة المحمدية هذه مدهشة لأنه يرد إليها كل شيء؛فهي الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني،وهي لا تتحيز فلا يحصرها أين، ومفهوم جدا أنّ هذه حالة إلهية والإنسان إله مألوه في وقت واحد،هو إله لأنّه يتعرف في الكون،وهو مألوه لأنّه نشأ عن الحق،أي أنّ له درجتين:درجة العبودية ودرجة الألوهية،أفيكون هذا كله شيئا غير القول بوحدة الوجود"([97]).

[96]- الفتوحات. 152/1.
[97]- زكي مبارك. التصوف الإسلامي. 169/1.

إنّها بدون شك تخريجة تأويلية تنسجم مع طبيعة ما تقتضيه وحدة الوجود التي لم يصرّح عنها ابن عربي بصريح العبارة والتي أهلته لأن يحدث عملية ربطية بينها وبين الحقيقة المحمدية. ولكي نكون على يقين من أمرنا مما نحن الحديث عنه في هذا المقام بالذات لا مانع من أن نسرد نصا طويلا لابن عربي في شأن الحقيقة المحمدية ثم نحاول أن نحلله تحليلا وفق ما تقتضيه طبيعة الحقيقة المحمدية في علاقتها بوحدة الوجود.

يقول ابن عربي:" اعلم أنّ الله لما خلق الخلق جعلهم أصنافا، وجعل في كل صنف خيارا،واختار من الخيار خواص فهم المؤمنون، واختار من المؤمنين خواص وهو الأولياء،واختار من هؤلاء الخواص خلاصة وهو الأنبياء،واختار من الخلاصة نقاوة وهو أنبياء الشرائع المقصورة عليهم،واختار من النقاوة شرذمة قليلين هم صفاء النقاوة المروقة وهو الرسل أجمعهم،واصطفى واحد من خلقه؛هو منهم وليس منهم،هو المهيمن على جميع الخلائق جعله الله عمدا أقام عليه قبة الوجود، وجعله الله أعلا المظاهر وأسناها، صحّ له المقام تعيينا وتعريفا،فعلمه قبل وجود طينة البشر وهو محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاثر ولا يقاوم،هو السيد ومن سواه سوقة"([98]).

---

[98]- الفتوحات. 97/2.

عند إلقاء أدنى التفاتة في هذا النص نجد أنّ ابن عربي يخرّج مفهوم أو أصل الحقيقة المحمدية تخريجا تأويليا يتماشى وعالم وحدة الوجود،وذلك من وجوه لعل أهمها أثرا ما يلي:

- إنّ ابن عربي يحكم داخل النص بأنّ محمدا"هو من الناس وليس من الناس"وهو تخريج ينم عن تلك الرفعة إلى عالم الوحدة الوجودية المستقلة المتماشية مع عالم الإطلاق؛فهو من الناس بحكم أنّه مخلوق،وهو في الوقت نفسه ليس من الناس بحكم أنّه يفيض الوجود على الناس؛فهو إذاَ-والحالة هذه-"المهيمن على جميع الخلائق جعله الله عمدا أقام عليه قبة الوجود"فهو حادث الجسد ولكنّه من جهة أخرى أزلي الروح.

- ومن بين المسكوت عنه على لسان حال ابن عربي ضمن ما يكتنزه النص أنّ لله تعالى خلقين خلقا له وخلقا للعالم-الوجود-والمجعول للوجود المطلق هو الذات المحمدية القائمة مقام وحدة الوجود على حسب ظن غالبية المتصوفة.

- ثم إنّه ما يفسّر في كون أنّ لله خلقين هو تلك الإشارة الواردة في التوراة على لسان زكي مبارك واردا نصا مفادها" يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك وخلقتك من أجلي؛فلا تهتك ما خلقت من أجلي فيما خلقت من أجلك"؛حيث نجد ابن عربي يخرّج هذا القول تخريجا تأويليا يتماشى وبعد الحقيقة المحمدية في علاقتها بوحدة

الوجود فهو يرى حينها بأنّ لفظة آدم الواردة في سياق النص يمكن أن يراد بها النبي محمد عليه السلام؛على أساس أنّ ابن عربي يجعل الأشياء كلهم–كلمات–لها منازل دون منزلة الحقيقة المحمدية،وعليه فالوجود بالله تعالى معنى صوفي عبر عنه من قال:

إذا اشتد شوقي هام قلبي بذكره***وإن رمت قربا من حبيبي تقربا
فيبدو فأفنى ثم أحيا به له*** ويسعدني حتى ألذّ وأطربا([99]).

- ثم إنّ التعينات القائمة في ذاتية النبي محمد عليه السلام هي تعينات ملازمة لعالم الذات الإلهية في قضية الصفة الأحدية وهو المعبّر عنها في الفتوحات في سياق آخر حين غدا ابن عربي يصرح فيما ما معناه بأنّ محمدا أول التعينات الذي تعينت به الذات الأحدية قبل كل تعين فظهر به ما لا نهاية له من التعينات؛فهو يشمل جميع التعينات،فهو واحد فرد في الوجود لا نظير له،إذ لا يتعين من يساويه في المرتبة،وليس فوقه إلا الذات الأحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحدّ ونعت،فله الفردية مطلقا،ومن هذا يعلم أنّ الاسم الأعظم لا يكون إلا له دون غيره من الأنبياء،ومن فرديته يعلم سرّ قوله"كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"كونه خاتم النبيين وأول الأولين وآخر الآخرين... والتعين

[99]-زكي مبارك. 231/1.

الأول هو محمد الذي يرجع إليه جميع التعينات فهو البرزخ بين الذات الألوهية وبين سائر الموجودات.([100]).

تلك هي التخريجات التأويلية لمفهوم الفناء الصوفي في علاقته ضمنيا بالبقاء المرتبط بعالم الذات الإلهية وهو ما يجعل من الذات العارفة تتصف بصفة التحلي ومن ثم التجلي؛الشيء الذي جعل من ابن عربي لا يقف عند هذا الحد في قضية الفناء الصوفي ولكنه غدا يلامس في ضوء ذلك بعضا من الجوانب أو الحقائق الموجودة في عالم الذات العارفة والتي تجعلها فعلا تحقق علاقة إطلاقية بينها وبين عالم الإطلاق الكائن في الذات الإلهية.

إنّ الذي نتج عن هذا التقاطع الوجودي الكينوني بين الفناء الصوفي وعالم البقاء السرمدي الرباني هو صفات بشرية تجعل من الذات العارفة تلتجئ مباشرة إلى عالم البارئ أو الملكوت.إنّها صفة الحب أو الجمال الرباني وهلم جرا مما يسفر عنه البعد الحقيقي لمفهوم الترك في مقابل المفهوم الحقيقي للقرب أو التجلي،

---

[100]- الفتوحات. 97/2.
يشير زكي مبارك قائلا فيما معناه بأنّنا لسنا في الواقع من أنصار هذا الرأي،ولا نكاد ندرك كيف كان محمد نبيا وآدم بين الماء والطين،والمرجح أنّ هذا التصور اقتبسه الصوفية من الفلاسفة القدماء والمهم هو أن نفهم أنّ الصوفية يتصورون ذاتا أحدية لا تتكاثر إلا بالتعينات والتعين الأول هو محمد وهو الحكمة الفردية وعنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء ومن أجل ذلك كان سيد جميع الناس،وكان خاتم الأنبياء. 231/1-232.

وعليه كيف نظر ابن عربي إلى الجمال الرباني أو الإلهي أو الحب الإلهي في علاقتها بالفناء الصوفي؟.

لعل ما ينجر عن الفناء الصوفي في علاقته بالبقاء القائم في عالم الحقيقة المطلقة أو الذات الإلهية،هو ذلك الجمال الإلهي المتجلي في عالم ملكوته والذي يجعل من الذات العارفة تؤهّل سلفا لأن تتحلى بلغة أو نظام تطل من خلاله عن هذا الجمال الإلهي؛فتحاول بالقدر الكافي أن يكسو هذا المعنى الأخير باطنها وخارجها،بعبارة أدق إنّ فناء الذات العارفة سيكون لا محالة ناتجا"...عن جمال ذلك الشهود؛فإن الله جميل ويحب الجمال؛فلا بد أن يكون الله باطن هذا العبد من الجمال بحيث إنّه لا يتجلى له إلا حبّا لما ظهر فيه من الجمال الخاص المقيّد به الذي لا يمكن أن يظهر ذلك الجمال إلا في هذا المحل الخاص؛فإنّه لكل محل جمال يخصّه ولا يكون لغيره"([101]).

ثم لا يلبث ابن عربي أن يتعامل مع البعد المقامي لمفهوم القرب المحقق للجمال الإلهي بمعاملة رمزية تأويلية ليخرّج كل الحجب التي تحجب الصوفي عن الجمال الإلهي تخريجا يتماشى وحرمة واقع الحق الذي ارتضاه الله تعالى أولا ثم للذوات العارفة المتلقية لهذا السر الأعظم ثانيا؛الشيء الذي يجعل من الذوات العارفة بدون ريب يتحلى

[101]-الفتوحات. 146/4.

لهم عالم"...الحق جلّ جلاله خلف حجاب واحد في اسمه الجميل اللطيف إلى أبصارهم،وكلهم بصر واحد،فينفهق عليهم نور يسري في ذواتهم،فيكونون به سمعا كلهم وقد أبهتهم جمال الرب وأشرقت ذواتهم بنور ذلك الجمال الأقدس"([102]).

إنّه بدون شك عبارة عن اتصال من نوع خاص المتمثل أساسا في ذلك الاتصال بين النور الإلهي الرباني وعالم الذات العابدة العارفة وهو ما يجعل من الذات لا تحس في وجودها الكينوني إلا بعالم الجمال الإلهي الذي هو في حقيقة أمره ناتج عن الفناء الصوفي،ومن ثم لن يستطيع الصوفي العارف بالله تعالى أن يعيش في عالم الاتصال الرباني الإلهي القائم على الجمال حتى يستغرق كليته الداخلية والخارجية إلى درجة يصل به الأمر إلى أن"يصمّه فيها عن كل مسموع سوى ما يسمع من كلام محبوبه،ويعميه عن كل منظور سوى وجه محبوبه،ويخرسه عن كل كلام إلا عن ذكر محبوبه وذكر من يحب محبوبه،ويختم على قلبه فلا يدخل فيه سوى حب محبوبه،ويرمي قفله على خزانة خياله فلا يتخيل سوى صورة محبوبه،إما عن رؤية تقدمته وإما عن وصف ينشئ منه الخيال صورة... فيه يسمع وله يسمع،وبه يبصر وله يبصر،وبه يتكلم ولن يتكلم"([103]).

---

[102]- الفتوحات. 320/1.

[103]- الفتوحات 325/2.

يجب أن نشير في هذا المقام إلى أنّ الحساسية البشرية للصوفية تتسامى نحو الجمال المطلق المحبوب،فتغيب عن كل مشهد جزئي لترتكز على مشهد عام هو مشهد الجمال الإلهي الذي يظل في الغالب يتابعه ويلاحقه

غير أنّنا نلفي انتباها لدى ابن عربي حين يتحدث عن الجمال الإلهي يبقى متحفظا من إطلاق العنان لكل ذات عارفة تظن أنّها قادرة على تحقيق ذلك،والسبب في ذلك هو أنّه يجعل فرقا واسعا بين عالم الذات القدسية/الإلهية وعالم الذات الإنسانية بحكم أنّها هي المرتبطة به ارتباطا وثيقا؛الشيء الذي يجعل من هذا التمايز بين العالمين يعطي نتيجة مسلم بها لدى ابن عربي وهو استحالة اجتماع أو اتحاد كل من الذات الإلهية والعالم اتحادا ذاتيا ما دامت جوهرية عالم الذات الإلهية تختلف جملة وتفصيلا عن جوهرية الذات الحادثة العابدة العارفة([104]).

من هذا المنطلق وبناء على المعتقد القائم على التمايز بين الذاتيتين:الله/العبد؛فإنّ ابن عربي يلتجئ كعادة كثير من المتصوفة ينصح كثيرا من الناس بعدم السقوط في القول بالاتحاد قائلا بصريح العبارة"فاحذر أن تقول كما قال العاشق(=أي الصوفي أنا من أهوى ومن أهوى أنا)؛فهل قدر على أن يردّ العين واحدة؟والله ما استطاع؟

طول حياته تماما ما وجدنا ابن الفارض يشير إليه في كثير من السياقات من ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

صرفت لها كلي على يد حسنها*** فضاعف لي إحسانها كل وًصلة
يشاهد مني حسنها كل ذرة *** بكل لسان طال في كل لفظة
وأنشق ريّاها بكل دقيقة*** بها كل أنف ناشق كل هبّة
ويسمع مني لفظها كل بضعة*** بها كل سمع سامع متنصت
ويلغم مني كل جزء لثامها*** بكل فم في لثمه كل قبلة
فلو بسطت جسمي رأت كل جوهر *** به كل قلب فيه كل محبة.

ينظر ديوان ابن الفارض, التئية الكبرى. ص:45-46.

[104]- الفتوحات. 41/1.

فإن الجهل لا يستطاع؛فأتى بذكره أي بذكر ذاته،وذكر من يهوى،أي الحق،ففرّق واعتقد الفرقان تكن من أهل الكشف"([105]).

إذاً ما يمكن قوله هو أنّ الحديث عن الفناء الصوفي ببعده الوجودي الكينوني يؤدي بالعارف إلى التحلي بمبدأ القرب من الله تعالى فتتحقق لديه سر المحبة والجمال الإلهي في باطنه وظاهره وهو ما يؤهله لأن يلتزم بالصمت والحيرة فيلتزم عالم الاعتزال والكتمان.

ولقد توالت الأخبار عن كبار المتصوفة وهو يتناولون البعد المعرفي والوجودي لعالم المعرفة القائمة في الذات العارفة وهي تتحلى بحدود الفناء الذي يقربها من معرفة وجودها إلى الاتحاد أو الحلول المنهي عنه؛الشيء الذي جعل من الحلاج أن غدا يعبّر عن هذا الشعور بشكل يكشف عن يأس العارف الصوفي الكامل أمام امتلاك معرفة ما حول عالم الذات الإلهية أو الحقيقة المطلقة؛إذ يقول ما بيانُه"المعرفة في ضمن النكرة مخفية،والنكرة في ضمن المعرفة مخفية،النكرة صفة العارف أو حليته،والجهل صورته، فصورة المعرفة عن الأفهام غائبة آيبة،كيف عرفه ولا كيف؟أين عرفه ولا أين؟كيف وصل ولا وصل؟كيف انفصل ولا فصل؟ما صحت المعرفة لمحدود قط ولا لمعدود ولا لمجهود ولا لمكروه، المعرفة وراء

---

[105]- الفتوحات. 40/4.

الوراء،وراء المدى،وراء الهمة،وراء ولا وراء، وراء الأخبار وراء الإدراك"([106]).

[106]- ينظر كتاب الطواسين. الحلاج. تحقيق ماسينيون. 1913، ص:69-70.
ينص منصف عبد الحق في هذا المقام حقيقة معرفية مفادها بأنّ"...الفناء الصوفي لدى المتأخرين هو استغراق الصوفي في الحب الإلهي من جهة،ورحلة دائمة لمتابعة مشاهد الجمال المطلق في كل ثنايا العالم والطبيعة.إنّ هاجس الصوفي من وراء تجربة الفناء هو تغيير الحساسية البشرية...تغييرا يرقى به إلى مستوى الإنسان الكامل،مستوى الصورة الجامعة لكل مظاهر الجمال الكوني،ومن هنا يبدو لنا خطأ معارضي تجربة الفناء حينما أرجعوها إلى نظريات فلسفية غريبة عن التجربة الصوفية لدى الأوائل،وكما نضج واكتمل لدى الصوفية المتأخرين.إنّه ينبع من إحساس صوفي عميق بضرورة تجاوز مقام الحيرة الصوفية وتجديد العلاقة بالألوهية والعالم لا على أساس نظرة معرفية كاشفة،ولكن على أساس نظرة جمالية.إننا نرى بأنّه يستحيل فهم الفناء... التجربة لأنّها غنية وعميقة،إلا إذا ما اعتبرناها تجربة أنطوبولوجية لا أخلاقية ضيقة أو فلسفية مجردة معقدة ناتجة عن اختيار ذاتي للإنسان الصوفي.إنّها اختيار ذاتي لا مذهبي فالصوفي حينما يصطدم بمقام الحيرة يطلب تجديد علاقته بالألوهية والعالم ضمن أفق مغاير لأفق المعرفة "الكتابة والتجربة الصوفية. المرجع السابق. ص:341-342.

الفصل الثالث:

الأبعاد المعرفية للفناء الصوفي:

في ضوء الفتوحات المكية

لعل قدرة الوعي القادرة على اقتحام ونفاذ حكمة القانون الداخلي الروحاني في تجارب الذات العارفة لا يخرج عند أهل الاختصاص على شيئين اثنين:عمق هذا الوعي،ثم دربته هي مجال الربط بين عالم الأشياء ما ظهر منها وما بطن؛ذلك أنّ مثل هذا العمق هو الحجر الأساس الذي يؤهّل من الذات العارفة للوصول إلى الواقعة بعدما كان أمرها الوجودي الكينوني مجردا من أعراضها،على أن يكون دربة الربط بين عالم الأشياء تتيح للذات المقارنة بين الوقائع التي تملك معنى واحدا لا شريك له،مع اقتناص وجود الشبه والاختلاف،وتدبر وتبطن ما يمكن أن تدل عليه من أسرار وجودية ومعرفية تتماشى وعالم الحقيقة المطلقة([107]).

وإذا كان الأمر كذلك؛فإنّ استبطان عالم الفناء الصوفي بمستوياته الأساسية التي يحويها في باطنه داخليا وخارجيا هو الذي دفع ابن عربي وغيره من المتصوفة لأن يطرحوا كثيرا من التساؤلات ويقعون في كثير من الحيرة الدالة على مبدأ التمايز والاختلاف بينهم وبين باقي البشر؛الشيء الذي جعل من ابن عربي عبر فتوحاته المكية ورسائله المختارة أن يتوقف عند بعض من المفاهيم الصوفية التي رآها قادرة بحق أن تكشف عن خفايا ودسائس عالم الفناء الصوفي بما يعنيه من أبعاد وجودية ومعرفية.ولعل لأهم دلالة مشرقة يعطيها

[107]- وليد منير: النص القرآني من الجملة إلى العالم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة. ط1، 1997م. ص:169.

أهمية بالغة هذا الفناء الصوفي هم معنى"**القرب**" بكل أبعاده الداخلية والخارجية بين الذات العارفة والذات الإلهية.

ولنعط الآن الكلمة إلى ابن عربي في نصوصياته لنراه كيف تعامل مع بعض المفاهيم الصوفية من مثل:الحب،الاغتراب والطبيعة وغيرها،وذلك من منظور أفق الفناء الصوفي لننظر العملية التأويلية التخريجية لهذه المفاهيم الصوفية كيف له القدرة الكافية في أن تعطي لحركية السياقات التركيبية أبعادا صوفية عرفانية تتماشى والبعد الوجودي المعرفي القائم في عالم الذات العارفة في علاقتها بعالم الحقيقة المطلقة.

دلالة الحب من الوجهة التصوفية:

الحب لدى ابن عربي هو عبارة عن اتجاه نحو الآخر.ولكن يرى بأنّ هذا الآخر ليس كأي آخر يمكن أن يوجّه إليه الحب.إنّه ذلك الاتجاه الآخر الذي تحس فيه الذات بأنّه قادر على منحها لأغلى سرّ وجودي وكينوني.إنّه الاستغناء اللافت عن نظائره فهو لا يشاركه شيء وليس كمثله شيء.

بعبارة أدق إنّه ذلك الامتلاك اللامحدود ومن ثم"...ففقدان الحب هذا انفراد الذات بذلك الربع الخالي من وجودها وعندما يقترب الحب

بالفرح يفصح عن يقين الذات في تحقق امتلاكها بالآخر، وعندما يقترن بالحزن فهو يفصح عن شك الذات في تحقق امتلائها بهذا الآخر،أما عندما يتأرجح الحب بين اقترانه بالفرح واقترانه بالحزن؛ فهو يفصح عن تردد الذات نفسها بين اليقين والشك"([108]).

إنّ هذا النوع من الحقيقة المعرفية تجعل من المتلقين الباعدين عن الحقائق التصوفية يلتبس عليهم هذا النوع من الحب؛فيظنون بأنّه الحب الخاص بالخالق سبحانه وتعالى أي بعالم الإطلاق أو المطلق،ولا دخل للذات العارفة العابدة المقيدة بهذا الشأن،وهي معتقدات تنطلق من التبعية لا الاستقلالية من جهة،ثم هي من مسماة لا تستطيع الذوات إدراك واقتحام أبعادها إلا من ألهمه الخالق بسر من أسراره فينظر إلى عالم الحب من زاوية إطلاقية تسير وفق عالم الإطلاق الكائن بين عالم الذات العارفة المطلقة وعالم الحقيقة المطلقة.

من هذا المنطلق روى أبو إسحاق جعفر السرّاج أنّ ابن الإعرابي استنشر خالدا الكائن فأنشده:

لو كان من بشر لم يفتن البشرا**ولم يفق في الضياء الشمس والقمرا
نور تجسّم منحلّ ومنعقد*** لو أدركته عيون الناس لانكدرا

[108]- النص القرآني. المرجع السابق. ص:170.

فصاح ابن الإعرابي وقال:كفرت يا خالدا هذه صفة الخالق،ليس صفة المخلوق([109]).

نعود لنقول إنّ طبيعة ابن عربي في تعامله مع الحب في علاقته بالفناء الصوفي هو تعامل يحدوه الإطلاق من كل جانب وهو من ثمة لا يريد أن تكون طبيعة الحب طبيعة يعرفها العام والخاص وإنّما طبيعة لا يعرفها إلا الخواص من أهل التصوف أو العرفان؛الشيء الذي جعل من ابن عربي يكون حريّا في اقتحامه لعالم الحب من باطنه وظاهره؛فهو عنده لا يخرج عن أشكال الحب الطبيعي والحب الروحاني والحب الإلهي مفردا لكل مرتبة تحليلا خاصا وموسعا([110]).

---

[109]- أبو محمد بن أحمد بن الحسين السراج: مصارع العشاق. دار صادر. بيروت. 180/2.

[110]- يرى منصف عبد الحق بأنّ:

الحب الطبيعي هو الحب السائد لدى العوام،وهو في الاصطلاح الإسلامي أغلب الشرائح الاجتماعية غير العارفة... ولذلك كان أكثر انتشارا من أنواع الحب الأخرى كالحب الروحاني أو الإلهي.إنّه يخضع للطبع والجبلة الطبيعية للإنسان،ومن ثم فهو سار في كل حيوان،وهو في الإنسان بما هو حيوان كائن طبيعي حي. الفتوحات المكية. 334/2.،وعليه كانت غايته الأساسية هي الاتحاد في الروح الحيواني؛فتكون روح كل واحد منهما روحا لصاحبه بطريق الالتذاذ وإثارة الشهوة ونهايته من الفعل النكاح،فإنّ شهوة الحب تسري في جميع المزاج سريان الماء في الصوفية بل سريان اللون في المتلون. 111/2.

الحب الروحاني وهو الحب الذي به ينفصل الإنسان على حد تعبير ابن عربي عن الحب الحيوان؛فهو من ثمة لا يخضع للضرورة البيولوجية فقط،ولا للرغبة في الالتذاذ وإشباع الشهوة المادية،وإنّما يرتبط بإرادة إنسانية في تجاوز ذلك الإشباع وميل روحي خاص بالإنسان. 112/2-327.

غير أنّنا نلفي ابن عربي على حد تعبير منصف عبد الحق يميز في هذا السياق بين نوعين من الحب الروحاني:الأول هو ما عرف لدى الخواص المسلمين بحب المعرفة والحقيقة أو الحكمة،وهو أقرب إلى الحب بمعناه الفلسفي،ثم الحب الذي عرف لدى كتب العشاق والمحبين بالعشق الروحي الثابت الذي يجمع بين شخصين وهو في الأغلب الأعم الحب الجامع بين الرجل والمرأة،وربّما كان هذا هو السبب الذي يفسّر مزج ابن عربي بين حديث الفلاسفة والعارفين عن محبة الحكمة من جهة،وبين حديث كتب العشق عن ثبات

وعليه فإنّنا سنلقي نظرة ليس على هذا الحب الثلاثي–الطبيعي والروحاني والإلهي جملة وتفصيلا–ولكن سنقتصر فقط على الحب الإلهي بما يحقق بعده الفنائي الصوفي لأنّه في نظرنا يحقق بعد القرب بين الذات الإنسانية والذات الإلهية من منظور ابن عربي في فتوحاته.

الحب الإلهي والبعد الفنائي:

إنّ المتمعن في ما أشار إليه ابن عربي في فتوحاته المكية في شأن الحب الإلهي يجد أنّه يعتقد اعتقادا جازما بأنّه عبارة عن حب أزلي كان مع الله وفي الله وبالله؛الشيء الذي جعل من غالبية المتصوفة يرقوا بتجربتهم من المستوى البشري العادي التقييدي إلى مستوى له علاقة بعالم الخواص والاختصاص الذين اختارهم الخالق سبحانه وتعالى لهذا النور الرباني من الحب الأزلي الباقي القديم،وعليه وجدنا ابن عربي يميز في هذا النوع من الحب الأزلي بين نوعين من الحب الإلهي:فهناك حب الله تعالى للعالم والموجودات ومن ثم فإنّ الحب لا يخرج عن صفة إلهية أزلية،وهناك حب الصوفي لله تعالى،وهناك سكون الحب صفة إنسانية لكن غايتها هي التعلق بالألوهية([111]).

غير أنّنا نلفي ابن عربي يخرّج النوع الأول من الحب تخريجا تأويليا ليجعله يتماشى مع البعد الإطلاقي للجمال الإلهي وهو يشرق

الحب الإنساني واستمراره الروحي خارج حدود العلاقة الجنسية المباشرة. ينظر الكتابة والتجربة الصوفية. المرجع السابق. ص ص:177-383.

[111]- التجربة. ص:386.

على واقع الذات العارفة إشراقة يمكنها بحق لأن تقترب من عالم الحقيقة المطلقة؛فهو يقول حينها مصرحا بصريح العبارة"وأما الحب الإلهي فمن اسمه الجميل والنور،فيتقدم النور إلى أعيان الممكنات فينفّر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وإمكانها،فيحدث لهما بصرا...فيتجلى لتلك العين بالاسم الجميل،فتتعشّق به، فيصير عين ذلك الممكن مضطرا له..."([112]).

إذا إنّ تخريجة ابن عربي لعالم الحب الإلهي في علاقته ببعده الجمالي الإشراقي يتم على أنّه الدافع إلى الإيجاد والتجلي بعد مرور الذات العارفة بمرحلتين التخلي والتجلي فهو من ثمة عبارة عن تلك الإرادة الإلهية المحققة لواقع المعرفة الصوفية-البشرية-، ؛الشيء الذي يجعل من الذات العارفة تدرك بأنّ الله تعالى نتيجة لذلك لا يرى سوى نفسه متخيلة في عالم مخلوقاته وملكوته ما علمنا منها وما لم نعلم"ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه؛ فأخرجه على صورته،فكان له مرآة يرى صورته فيه،فما أحب سوى نفسه...؛لأنّه لا يرى سوى نفسه"([113]).

على أن يكون الحب الثاني لا يخرج عن عالم الإنسان أو الذات العارفة على نية الانفراد لا الاشتراك على أساس أنّ الحب الإلهي

[112]- الفتوحات. 112/2.
[113]- نفسه. 326/2.

المستغرق في الذات العادية أو الإنسانية ينظر إليه ابن عربي من زاوية شمولية تجعل منه يخرجه تخريجا يتماشى مع تلك الأبعاد الوجودية والكينونية السائرة في علم مخلوقاته سبحانه وتعالى فيدرك العارف بالله تعالى أنّ خلقته الداخلية والخارجية هي جامعة مانعة لكل مظاهر الألوهية والكون والإنسان معا.ولذلك حينما كانت الذات الوجودية على حد تعبير ابن عربي"مركبة جاز أن يتعلق حبها بوجود مختلفة،ولكن لأمور مختلفة وإن كانت العين المنسوب إليها تلك الأمور المختلفة واحدة...تتعلق المحبة بكثيرين،فيحب الإنسان محبوبين كثيرين"([114]).

ثم إنّ من عادة ابن عربي أنّه عندما يلتقي أو يعترضه في السياقات المعرفية التي يوافق ظاهرها الذي يؤمن له في شأن الحب الإلهي في علاقته بالحب الإنساني؛فإنّه يلتجئ إلى سرد كل الاستشهادات التي يراها تلبي حاجته المعرفية من قرآن وشعر وغيرها

[114]-نفسه. 329/2.
إنّ ابن عربي في هذا السياق بالذات لا يفتح الحب الإنساني نحو هذا التعدد إلا لكي يبحث عن ما يوجد ذلك التعدد،أي عن السر الخفي وراءه وهو سر الجمال الإلهي المطلق. إنّ ابن عربي في تقديمه وعرضه لعالم الحب الإلهي الذي يستمد غالبية عناصره من مصنفات الصوفية السابقين يفتح كعادته حركة الحب على التعدد ليكشف عن سر الباطن الذي يختفي وارده.إنّه ظل يبحث عن علاقة الواحد بالكثير حتى داخل حركة الحد ذاتها.. التجربة الصوفية. المرجع السابق. ص:388.

فهو في هذا الشأن مثلا يورد مثالا لا يخلو من معنى داخل هذا السياق بالذات،وهو لأحد الشعراء السابقين:

ملكَ الثلاثُ الآنساتُ عناني***وجلبن من قلبي بكل مكان

معلقا على هذا البيت قائلا"هنا ير في قوله:عناني،فأفرد وما أعطى لهؤلاء المحبين من نفسه أعنّة مختلفة،فدلّ أنّ هذا المحب–وإن كان مركبا–فما أحب إلا معنى واحدا،قام له في هؤلاء الثلاثة،أي ذلك المعنى موجود في عين كل واحدة منهن.والدليل على ذلك قوله في تمام البيت:وحللن من قبلي بكل مكان؛فلو أحب من كل واحدة معنى لم يكن في الأخرى لكان العنان الذي يعطي للواحدة غير العنان الذي يعطي للأخرى ولكان المكان الذي تحله الواحدة غير المكان الذي تحله الأخرى.فهذا واحد أحب واحدا،وذلك الواحد المحبوب موجود في كثيرين؛فأحب الكثير لأجل ذلك،...وهذا كحب الله تعالى له،ومنا من يحبّه لنفسه،ومنا من يحبّه للمجموع،وهو أتم في المحبة"([115]).

إذاً فلاعقة الحب الإلهي لدى ابن عربي هو حب الجميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو خيالية أو متخيلة؛الشيء الذي جعل من هذا الحب الإلهي يخرجّه ابن عربي تخريجا يتماشى وواقع العالم الوجودي بكل مراتبه الداخلية والخارجية من طبيعة وروحانية وإنسانية.

---

[115]- الفتوحات المكية. 2/329-330.

من هذا القبيل يخرّج ابن عربي دلالة الحب الإلهي من معناه المألوف على نية التقييد والتبعية إلى المعنى الكوني الوجودي المتعلق بعالم الجمال الإلهي الرباني قائلا"...وكذلك الحب،ما أحب أحد غير خالقه،ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم؛فأفنت الشعراء كلاهما في الموجودات وهم لا يعلمون،والعارفون لم يسمعوا شعرا ولا لغزا ولا مديحا ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور،وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه،فإنّ الحب سببه الجمال،وهو له لأنّ الجمال محبوب لذاته،والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه"([116]).

إنّها تخريجة تأويلية لمفهوم الحب الإلهي المرتبط بعالم الجمال الإلهي الدال على ذلك الانتقال للذات العارفة من الحب الطبيعي إلى الروحاني منتهين إلى الحب الأعمق والأبقى([117])هو حب الله تعالى حبا يليق بصفاته وأسمائه وأفعاله؛الشيء الذي يجعل من القارئ المتلقي لهذا النوع من الحقيقة المتعلقة بالحب الإلهي يدرك في نهاية

---

[116]- نفسه. 326/2.

[117]- سبق لأبي الحسن الديلمي(ت/371ه)أن رتّب أنواع الحب ترتيبا هرميا ينطلق من الطبيعي إلى الإلهي،معتبرا أنّ الإنسان الصوفي لا يرقى إلى مرتبة الحب الإلهي إلا إذا قطع مراتب الحب الطبيعي والروحاني؛الأمر الذي يعني أنّ الحب الإلهي هو تجاوز للحب الطبيعي والروحاني،يقول في هذا السياق ما بيانُه:اعلم أنّا إن/ا بدأنا بذكر المحبة الطبيعية لأنّه منها يرتقي أهل المقامات إلى ما هي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية،وقد وجدنا النفوس الحاملة لهذا إذا لم تتهيأ لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الإلهية؛فإذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة و,اريحية النفس ونورانية الروح ،قبلت المحبة الطبيعية ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها، فنازعت أصحابها وهم المحبوبون،فأزعجتهم حتى ترتقي بهم إلى الإلهية درجة درجة،كلما قربت درجة ازدادت شوقا إلى ما فوقها حتى تتصل بالغاية القصوى"التجربة الصوفية. ص:513.

الأمر تصورات متباينة عن الحب الإلهي يختلف باختلاف نوعية الذات الإنسانية التي تعيشه تبعا لتصوراتها الخاصة.

بعدها ينتقل ابن عربي إلى المستوى أو القسم الثاني من الحب المتعلق بعالم الألوهة وهو الحب الصوفي وتجربته العرفانية التي جعلته يمتاز عن كثير من الحقائق المعرفية والوجودية.

الحب الصوفي وعالم الوجود المطلق:

حبن يتحدث ابن عربي عن الحب الصوفي في علاقته بعالم الوجود الكينوني؛فإنّه لا يريد الحديث الذي كثرت فيه أساليب اللغة الفلسفية(**118**)،وإنّما يريد ذلك الحب القائم على مبدأ الأخلاق الفاضلة والمحقق لذاتية لغة تقوم أساسا على الجانب الإبداعي الشعري والأدبي وذلك لإحساس الصوفي العميق بعيب الفلسفة ومجالاتها في هذا المقام بالذات.

يقول ابن عري في هذا السياق"إنّ الله جميل ويحب الجمال(**119**)، وهو تعالى صانع العالم،وأوجده على صورته؛فالعالم كله في غاية

---

[118]- نفسه. ص:391.

[119]- المعروف لدى غالبية الصوفية-إلا من رحم ربك-أنّهم يطلقون لأخيلتهم العنان في تصوير الجمال،ولقد تحفظ ابن القيم الجوزي في كتابه روضة المحبين ما شاء أن يتحفظ،ولكنّه مع ذلك عقد فصلا مهما في كتابه تكلم فيه عن فضيلة الجمال،وميل النفوس إليه على كل حال؛الشيء الذي جعل منه يقسم الجمال إلى قسمين:ظاهر وباطن،وبيّن أنّ الجمال الباطن هو المحبوب لذاته،وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة،وهذا الجمال الباطن هو محل نظر الله من عبده وموضع محبته،وهو يزن الصورة الظاهرة وإن لم تكن ذات جمال.وأما الجمال الظاهر فزينة خصّ الله بها بعض الصور عن بعض،وهي من زيادة

الجمال ما فيه شيء من القبح،بل وقد جمع الله له الحسن كله والجمال،فليس في الإمكان أجمل ولا أبدع ولا أحسن من العالم،ولو أوجد ما أوجد إلى ما لا يتناهى؛فهو مثل لما أوجد لأنّ الحسن الإلهي والجمال قد حازه وظهر به"([120]).

عند تمعننا لهذا النص لا بن عربي نجده يخرّج مفهوم جمال الألوهية تخريجا تأويليا يتماشى مع حقائق وجودية وكونية تعكس عدة أبعاد تصوفية،وعليه فإنّ أهم ما دلّ عليه النص من معان هو:

- إنّ عالم الوجود المطلق في نظر ابن عربي يتأسس في الماوراء على مفهوم الجمال والمتمركز أساسا على جمالين:جمال الألوهية أولا،ثم جمال العالم بنواميسه وأسراره الداخلية والخارجية ثانيا.

- هذا التمايز بين الجمالين هو في حقيقة أمره جمال آخر هو أزلي والمتعلق بعالم الذات الإلهية،والآخر مقيد نسبي والمتعلق بعالم الذات الإنسانية في علاقتها بالوجود الكينوني المطلق.

الخلق،التي قال الله فيها{يزيد في الخلق ما يشاء}...ثم يواصل وكما أنّ الجمال الباطن من أعظم نعم الله تعالى على عبده؛فالجمال الظاهر نعمة منه أيضا على عبده،فإن شكره بتقواه وصيانته ازداد جمالا على جماله وأن استعمل جمله في معاصيه سبحانه وتعالى قلبه له شيئا ظاهرا في الدنيا قبل الآخرة فتعود تلك المحاسن وحشة وقبحا وشينا،وينفر عنه من رآه،فكل من لم يتق الله عزّ وجل حسنّه وجماله انقلب قبحا وشينا يشينه بين الناس،فحسن الباطن يعلو قبح الظاهر ويستره،وقبح الباطن يعلو جمال الظاهر ويستره. ينظر روضة المحبين. ص:238.

[120] - 449/3.

- ثم إنّ هذا التقييد النسبي المتعلق والملازم لعالم الذات الإنسانية هو في حقيقة أمره حكم لا يخرج عن صفة الأزلية المتعلقة بالذات الإلهية أي الحقيقة المطلقة والسبب في ذلك أنّ مبدأها الجوهري أي الوجودي الكينوني هو الجمال الإلهي المطلق الذي يجعل من الذات العارفة على حد اعتقاد ابن عربي بفنائها القربي لا تستطيع الانسلاخ عنه بحال فهي منه وهو منها([121]).

- ثم هناك تخريجة تأويلية قائمة في اللامسكوت عنه أو اللامصرّح به(**Le non dit**)ذكرها ابن عربي لأهل الخواص الذين أدركوا المعنى الحقيقي للفناء القائم على القرب؛إذ نرى في الماوراء النصي لابن عربي بأنّ الله تعالى أوجد العالم أو الوجود المطلق في غاية الجمال والكمال خلقا وإبداعا،والسبب في ذلك كله هو أن الخالق يحب الجمال.

- ثم يخرّج ابن عربي معنى الحب الإلهي تخريجا يتماشى أولا مع الله ثم مع الذات العابدة؛فهو يرى في المسكوت عنه بأنّ الله سبحانه وتعالى أراد أن يُحبّ،فأحبّ نفسه لأنّه هو أعلم بها من غيره،ثم أراد وفق إرادته التي لا يعلمها إلا هو أن يُعرف فخلق عالم الوجود على صورة جماله الإطلاقي فحدث للذات العارفة حبّا تجسّد ع طريق البعد الجمالي الإلهي في عالمها الباطني

[121]- نفسه. 269/4.

والظاهري،ومن ثم أحبته الذات حبّا من قيده النظر،ثم بعدها سبحانه وتعالى على حد ابن عربي جعل في الجمال المطلق الساري في عالم الذات العارفة جمالا عرضيا مقيدا بفضل آحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل.

- ثم إنّ نتيجة لذلك هام أهل العرفان في الحب الإلهي فتجلت في ذواتهم الداخلية والخارجية إشراقات الجمال الإلهي صورة وحقيقة تماما ما غدا ابن عربي يبينه في سياق آخر قائلا"هام فيه العارفون وتحقق بمحبته المتحققون...؛فما رأى فيه العارفون إلا صورة الحق،وهو سبحانه وتعالى الجميل،والجمال محبوب لذاته والهيبة له في قلوب الناظرين إليه"([122]).

- هناك أيضا تخريجة تأويلية لمفهوم الحب الإلهي المرتبط بالجمال فهو من ثمة ليس فقط جانب له علاقة بالانفعال الساري في ذاتية الإنسان،ولكن هو سرّ معرفي يرتبط بسر حركية الوجود المطلق الذي تحكمه كثير من النواميس الكونية الكينونية على اختلاف سياقاتها ومقاماتها؛على أساس أنّ الخالق سبحانه وتعالى قد"...جعل هذه الحقيقة–أي حقيقة الحب–سارية في كل عين ممكن متصف

---

[122]- الفتوحات. 449/3.

بالوجود،وقرن معها اللذة التي لا لذة فوقها فأحبّ العالم بعضه بعضا حبّ تقييد من حقيقة حب مطلق."([123]).

- ثم إنّ ابن عربي عندما نجده في النص السالف الذكر يربط الحب الإلهي–الجمال الإلهي–بعالم الوجود المطلق وهو يريد في الماوراء معنى القرب المنبثق من الفناء؛فإنّه يخرّج معنى الحب تخريجا يتماشى ومفهوم الحركة المعارضة للسكون؛فاتصاف الذات العارفة بالحب أو الجمال الإلهي هو اتصافها بالبقاء السرمدي الملازم للحركة في مفهومها الواسع والمحقق في نهاية المطاف لمفهوم العشق الإلهي،وعليه يرى ابن عربي في سياق آخر من فتوحاته أنّه"لا بد من الحركة،والحركة قلق؛فمن سكن ما عشق،كيف يصح السكون؟وهل في العشق كومن؟...العاشق ما هو بحكمه،وإنّما هو تحت سلطان عشقه"([124]).أبعد من ذلك أنّ ابن عربي يعتقد اعتقادا جازما أنّ كل حركة قائمة في الوجود الكوني هي ملزمة لعالم الحب الإلهي،ومن ثم يكون الانعكاس بين حركة الوجود في علاقتها بالحب على قدر الولوج والاقتحام،ومن ثم الوصول،وعليه كانت الحركة على حد تعبيره"...التي هي وجود العالم حركة حب...فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه،فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك،ولأنّ العالم أيضا يحب شهود

---

[123]- نفسه.
[124]- الفتوحات. 368/4.

نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا،فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق وجانبه؛فإنّ الكمال محبوب لذاته...فثبت أنّ الحركة كانت للحب،فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبّية"([125]).

إذاً هي تخريجات تأويلية للحل الإلهي في علاقته بعالم الذات العارفة أو العالم الوجودي الكينوني؛الشيء الذي يجعلنا نستشف بأنّ ابن عربي كان في الغالب الأعم يربط بين كل من النظرة الجمالية لعالم الوجود وعالم الحقيقة المطلقة محققا في نهاية المطاف مفهوما لربّما له دلالة خاصّة في المدونة الصوفية. إنّه الاغتراب؛هذا المفهوم الذي هو نتيجة لوصول الذات العارفة إلى حقيقة التجلي بتلك الإشراقة الإلهية المتعقلة بالجمال الإلهي،وهو ما يجعل من الذات مقارنة بعوالم الذوات الأخرى ترى نفسها بأنّها غريبة أو مغتربة أو داخلة في عالم الاغتراب.

لكن لسائل أن يسأل عن مفهوم الاغتراب من الوجهة الصوفية،وبالضبط عند ابن عربي؟ثم ما هي أنواعه أي كيف يتوزع سياقيا تركيبيا؟وما هو الاغتراب المحقق لمفهوم الفناء الصوفي الذي له علاقة بالقرب من الله سبحانه وتعالى؟

125- فصوص الحكم. 203/1-204.

الاغتراب في ضوء الفناء الصوفي:

كعادة ابن عربي دائما يعطي للمفهوم دلالته الحوالية التي يرد فيها ثم بعدها يحاول أن يعطي للمفهوم الدلالة التي تتماشى والحقيقة التصوفية التي يؤمن بها تماما ما غدا يصنعه مع مفهوم الاغتراب فهو يقول في شأنه"اعلم أنّ الغربة عند الطائفة–يقصد بها الصوفية– يطلقونها ويريدون بها مفارقة الوطن في طلب المقصود، ويطلقونها في اغتراب الحال؛فيقولون في الغربة الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه،والغربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهش"([126]).

يمكن أن نستشف من خلال هذا النص أبعادا مفاهيمية تخص خلفية استعمال مفهوم الاغتراب داخل السياقات التركيبية؛إذ إنّ ابن عربي يجعل من الاغتراب يتوزع حول ثلاث سياقات على نية الاستعمال وهي:الغربة عن الأوطان،والاغتراب عن الأحوال،ثم الاغتراب عن الحق،غير أنّ ابن عربي يعطي الاهتمام البالغ إلى ما أسماه باغتراب السائحين والعارفين.

اغتراب السائحين من وجهة الفناء الصوفي:

يخرّج ابن عربي مفهوم اغتراب السائحين تخريجا تأويليا يتماشى مع بعد مفهوم السفر والرحلة المؤدية إلى معنى أو حقيقة العزلة التي تؤهل من الصوفي بحق أن يعتزل كل ما له علاقة بالمعاصي والآثام

---

[126]- الفتوحات. 527/2.

فيلتجئون إلى عنصر أو عالم التوبة بمفهومها الواسع.يقول ابن عربي في هذا السياق ما نصّه"أما غربتهم عن الأوطان بمفارقتهم إيّاها،فهو لما عندهم من الركون إلى المألوفات، فيحجبهم ذلك عن مقصودهم الذي طلبوه بالتوبة وأعطتهم اليقظة، وهم غير عارفين بوجه الحق في الأشياء، فيتخيلون أنّ مقصودهم لا يحصل لهم إلا بمفارقة الوطن وأنّ الحق خارج عن أوطانهم"([127]).

غير أنّ ابن عربي يخرّج مفهوم الاغتراب تخريجا بما يايق بمقام القرب الناتج عن الفناء الصوفي؛إذ يرى بأنّ الذين اعتقدوا بأنّ الاغتراب عن الأوطان هو الهروب على نية طلب عالم الحقيقة المطلقة خارج عن الأوطان،إن هي إلا حقيقة ما أنزل الله بها من سلطان،تماما ما غدا يؤمن به أبو يزيد البسطامي الذي "خرج من بسطام في طلب الحق فوقع به رجل من رجال الله في طريقه،فقال له:يا أبا يزيد،ما أخرجك عن وطنك؟قال:طلب الحق.قال له الرجل: إنّ

---

[127]- الفتوحات. 527/2.
يذهب منصف عبد الحق في هذا السياق إلى أنّ الغربة عن الوطن تأخذ هنا طابع السفر أو السياحة الجغرافية التي سبق للجنيد البغدادي)ت 298ه) أن اعتبرها من بين أهم مكونات التجربة الصوفية.يقول الجنيد:التصوف مبني على ثمان خصال:السخاء والرضا والصبر والإشارة والغربة ولبس الصوف والسياحة والفقر. ينظر كشف المحجوب. 235. ويرى القشيري بأنّ السياحة أو السفر يأخذان عند القدامى الأوائل بعدا مزدوجا سياحة أو سفر مادي،سيطلق ابن عربي فيما بعد اسم السفر المحسوس،وسياحة أو سفر بالقلب وهو السفر المعنوي باصطلاح ابن عربي،وهدف كل من السفرين هو تقوية الشعور بالفناء وتحقيق مقام القرب من الحقيقة الإلهية وشهودها مشهدا شموليا لا جزئيا.يقول القشيري"واعلم أنّ السفر على قسمين:سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة،وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة" الرسالة القشيرية. ص:224. وعليه فالسفران متلازمان لأنّ السفر الجغرافي هدفه البحث عن تجليات وآثار الألوهية،وأما السفر المعنوي أو بالقلب فهدفه انتقال الصوفي من صفة إلى أخرى،وهو الذي سبق أن أسماه القشيري بفناء الصفات. التجربة الصوفية. المرجع السابق. ص:353.

الذي تطلبه قد تركته في بسطام،فتنبه أبو يزيد ورجع إلى بسطام"([128]).

والمتأمل في هذا النص يجد ابن عربي يخرّج مفهوم الاغتراب تخريجا تأويليا يتماشى والبعد الأخلاقي المعرفي لا البعد الصوفي؛على أساس أنّه قد وجد كثير من الصوفية عندما يريدون أن يتحدثوا عن الغربة أو السفر فإنّهم يلتجئون مباشرة إلى ما هو خارج الأوطان ظانين بأنّ ما هو خارج الوطن هو سبيل لأن يجعل من الذات العارفة تحقق قربا من نوع خاص،وهي حقيقة جعلت من ابن عربي يذهب بالاغتراب إلى دلالتين:

دلالة حركية يعرفها العوام،ثم دلالة الخواص التي عرفت قدر الاغتراب وفق ما يمله الطابع الوجودي الصوفي الروحاني؛الشيء الذي جعل منه في سياق آخر يصرّح قائلا إنّ الإنسان"قد يفارق وطنه لما فيه من العزّة؛فإذا رأى أنّه قد زاد عزّا بالزهد والتوبة أو لم يكن مذكورا؛ فاشتهر بالتوبة والخير،فأورثه عزّا في قلوب الناس،فوقع الإقبال عليه بالتعظيم؛فيفرّ ويغترب عن وطنه إلى مكان لا يعرف فيه لمعرفته بنفسه مع ربّه،فإنّ تعظيم الناس للشخص سمّ قاتل مؤثر فيه

---

[128]- الفتوحات. 527/2.

أثرا يؤدي إلى الهلاك،وهذا أيضا من الأسباب المؤدية إلى مفارقة الموطن والاغتراب عن الأهل"([129]).

ثم بعدها نجد ابن عربي لا يقف عند هذا الحد في شأن الاغتراب المتعلق بالسائحين،ولكن يحاول أن يطل على عالم آخر هو اغتراب العارفين بالله تعالى ؛إذ يراه يتعلق بسر وجودي ومعرفي مما يؤهّل ذاتية العارف لأن تنتقل من حالة الإمكان إلى حالة الوجود المطلق،كل هذا وذاك يكون في ظل الفناء الصوفي المؤدي إلى سر القرب من الخالق سبحانه وتعالى.

اغتراب العارفين والفناء الصوفي:

يقول ابن عربي في هذا الشأن ما نصّه"أما غربة العارفين عن أوطانهم فهي مفارقتهم لإمكانهم؛فإنّ الممكن وطنه الإمكان،فيكشف له أنّه الحق،والحق ليس وطنه الإمكان،فيتعارف الممكن وطن إمكانه هذا الشهود–المقصود حيثما أشهده الحق سبحانه وتعال الحق أزلا أنّه

[129]- الفتوحات. 528/2.
يرى منصف عبد الحق بأنّ ابن عربي يذهب بسياق الاغتراب إلى سياق تأويلي لا يخرج عن دافعين اثنين:أحدهما أخلاقي معرفي،وهو اغتراب عن الأحوال والصفات وخصوصا الأحوال التي لا يستغرق فيها هاجس الألوهية وجدان الصوفي بأكمله.إنّه اغتراب وجداني وما دامت أغلب الأحوال تشكل حجابا عن شهود آثار الألوهية فيجب على الصوفي أن يتعمد هذا الاغتراب وأن يجعل منه هجرة دائمة من حال إلا آخر حتى لا تحجبه الأحوال عن تجرد التجليات الإلهية وتثبيت قدرته على التحول مع تحول تلك التجليات،والآخر دافع اجتماعي إيديولوجي وهو اختيار حياة الهامش الاجتماعي أي الاغتراب عن العز والبسطة لأنّ الصوفي المغترب يخشى من أن تتحول تجربته بفعل تعظيم الناس له واعتزازهم به إلى سلطة اجتماعية...إنّ الاغتراب عن الوطن بهذا المعنى هو محاولة لتحطيم النزوع إلى السلطة الذي هو مركون في طبيعة الإنسان والذي يحكم العلاقات الاجتماعية السائدة في كل مجموعة إنسانية. التجربة الصوفية. ص:355-356.

مجرد حقيقة ثابتة من حقائق العلم الإلهي،وعليه فإنّ الضمير الوارد في السياق يعود على كل موجود-،ولما كان الممكن في وطنه الذي هو العدم مع ثبوت عينه سمع قول الحق له:كن:فسارع إلى وجود فكان ليرى موجدَه،فاغترب عن وطنه وهو العدم رغبة في شهود من قال له-كن-فلما فتح عينه أشهده الحق أشكاله من المحدثات ولم يشهد الحق الذي سارع إلى الوجود من أجله"([130]).

لعل أهمّ خاصية تخريجية يومئ إليها ابن عربي في النص أنّه يعطي لدلالة اغتراب العارفين دلالتين اثنتين:الأولى وجودية ومفادها أنّها قائمة على"...انتقال الحقائق الثابتة للموجودات من كينونتها الباطنة الأزلية إلى كينونتها الظاهرة الحادثة،وذلك هو الاغتراب الأنطولوجي الذي يؤسس وجود كل كائن من الكائنات، وعلى هذا الأساس ستصبح مقولة الاغتراب مكونا أساسيا من مكونات وجود الإنسان الصوفي ووعيه،وهي التي تفسّر الاغتراب الاجتماعي والأخلاقي،والثانية معرفية وهي القائمة على تلك المدركات أو الإدراكات الإنسانية حيث إنّ...الغاية من وجود الكائنات هي شهود جمال الحق وكماله،لكن الهيئة الوجودية التي تكونت عليها الكائنات واتخذت أشكالها يمنعها من ذلك الشهود؛فكل مدارك الإنسان مثلا تتعلق بالعالم المادي المحيط به ومشروطة بأشكاله الوجودية،ويرجع

---

[130]- الفتوحات. 528/2.

ذلك لارتباط هذه المدارك بالنشأة الطبيعية للإنسان.ومعنى ذلك أنّ كل الأشكال الوجودية...ستصبح عائقا أو حجابا يحجب عنه الجمال والكمال الإلهي الذي ظهر أصلا لكي يتحقق بشهوده،وعلى هذا الأساس كان النزوع الإنساني لإدراك العالم اغترابا ما لم يرتبط بغاية كبرى هي شهود الحقائق الإلهية كما تتجلى عبر ذلك العالم"([131]).

إنّ ما ينم عن هذه التخريجة التأويلية المتعلقة بالاغتراب لدى العارفين بعالم الوجود الكينوني في نظر ابن عربي هو الاغتراب والانفصام نفسه عن الأصل الأول الذي يجعل من الصوفي دائما يقرّ في ضمنه أو ظله بتجربته التصوفية وبخاصّة ما تعلق بتجربة الفناء؛الشيء الذي يجعل من الصوفي يرتكبه القلق الوجودي نحو هذا النوع من الاغتراب حتى يعود إلى الينابيع الأولى لواقع الأزل الكينوني.لأنّ ذلك يعدّ عنده من الأصول التي هي أصعب مراحل عالم الذات الإنسانية في علاقتها بالحقيقة المطلقة،ومن ثم فإنّ عالم الأصول"...من أصعب أحوال الإنسان...،فمن كان وطنه العدم في القدم كانت غربته الوجود...والفناء حال من أحوال العدم عند من فهم الأمور وعلم،فما يطلب أهل الله الشهود إلا لأجل الفناء عن الوجود– بمعنى الفناء عن الاغتراب المؤسس أو المكون لعالم الوجود–"([132]).

---

[131]- التجربة الصوفية. ص:357-358.
[132]- الفتوحات. 370/4.

إنّ أغلى طريقة أو وسيلة ينظر إليها ابن عربي نظرة تأويلية هي تلك الطريقة الصوفية التي يتخذها الصوفي لنفسه قصد إزالة مقام الاغتراب؛إذ يراها ابن عربي بأنّها كفيلة لأن ترفع الصوفي رفعة متميزة غي الصفة والحقيقة،أي ترفع عنه صفة الوجود المألوف لدى غالبية العوام وإفنائها عبر صفة البقاء والإمكان وهو ما يحقق له في نهاية المطاف مقام الكينونة المطلقة داخل الوجود الإلهي فيتحقق القرب الذي هو لبّ الفناء الصوفي.

يقول ابن عربي في هذا الصدد ما بيانُه"فأدركت الرجوع إلى العدم–يقصد الثبوتي–فإني أقرب إلى الحق في حال اتصافي بالعدم مني إليه في حال اتصافي بالوجود لما في الوجود من الدعوى وطلب حالة الفناء عن الخلق للبقاء بالحق،وهو أن يرجع إلى حالة العدم التي كان عليها،فهذه أيضا غربة موجودة واقعة عن وطن بغير اختيار العبد"([133]).

ثم ما يعجب له في أسلوب اللغة الواصفة المستخدمة من قبل ابن عربي وهو يتعامل مع الفناء الصوفي في علاقته بالاغتراب، أنّنا نجده يعطي أبعادا تصورية سياقية لمنازل الاغتراب وهي تسير مع منازل

[133]- نفسه. 528/2.

الذات العارفة،وهي تخريجة تأويلية قلّ من تنبّه إليها من أهل التصوف.

يقول في هذا المقام ما نصّه"...فأول تجربة اغتربناها وجودا حسّيا عن وطننا غربتنا عن وطن القضية عند الإشهاد بالربوبية لله علينا،ثم عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام وطننا،فاغتربنا عنها بالولادة؛فكانت الدنيا وطننا،واتخذنا فيها أوطانا،فاغتربنا عنها بحالة تسمى سفرا وسياحة إلى أن اغتربنا عنها بالكلية إلى موطن يسمى بالبرزخ،فعمرناه مدة الموت؛فكان وطننا،ثم اغتربنا عنه...بالبعث حيث يعود الإنسان تبعا للدورة الكونية الكبرى إلى وطنه الأصلي الأزلي فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي"([134]).

---

[134]- 528/2. وكذلك كتاب الأسفار عن نتائج الأسفار،ص:4-5 ضمن رسائل ابن العربي المجلد الثاني.
يعتقد منصف عبد الحق أنّ هذا النوع من الاغتراب في علاقته بالمستويات القائمة في عالم الوجود المطلق والحياة هي التي تجعل الصوفي يرقى إلى سلم عالم الحقيقة المطلقة من بابها الأشمل؛فيتحقق للصوفي ذلك الفناء الصوفي المؤدي إلى القرب من الله تعالى-الحب والجمال الإلهي-...هذا الإحساس يتلازم منطقيا مع حنين شديد إلى العودة إلى ذلك الأصل المطلق المتعلق بالأصل الإلهي الأزلي...وأشعار الصوفية مليئة بصوت ذلك الحنين الذي يخترق وجود الصوفي بأكمله.يقول جلال الدين الرومي:
ما أسعد ذلك اليوم الذي أطير فيه إلى الحنين
لأخفق بجناحي أملا في الوصول إلى حبّه
فأذقني خمرة الوصال
حتى أحطم باب سجن الأبدية معربدا مثلا
إنني ما أتيت برأيي هنا حتى أذهب بنفسي
فالذي جاء بي عليه أن يعيدني إلى وطني.
ينظر تاريخ التصوف في الإسلام. ص:157.
وينشد في السياق نفسه السهروردي المقتول:
أبدا نحن إليكم الأرواح*** ووصالكم ريحانه والرّاح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم*** وإلى كمال جمالكم ترتاح
واحسرتا للعاشقين تحمّلوا*** يسر المحبة والهوى فضّاح

لقد كان الاغتراب عند العارفين مطية للولوج إلى عالم حركية الوجود المطلق على نية تلك الأسفار التي تلازم الصوفي العارف مع العالم الروحاني؛فيتحقق ذلك القرب بينهما مما يجعل من الذات العارفة تمتاز عن بقية الخلق؛وعليه غدا ابن عربي يشير إلى هذا النوع من التلازم قائلا"...لما كان الوجود مبدأ على الحركة،لم يتمكن أن يكون فيه سكوت لأنّه لو سكن لعاد إلى أصله وهو العدم،فلا يزال السفر أبدا في العالم العلوي والسفلي والحقائق الإلهية كذلك لا تزال في سفر غادية رائحة"([135]).

ينظر التجربة الصوفية.

وينشر جلال الدين الرومي أيضا في السياق نفسه:

إنّ في رأسنا همّة عمل آخر

ومعشوقتُنا الجميلة حسناء أخرى

إنّنا والله لا نقنع بالعشق أيضا

ولنا بعد هذا الخريف ربيع آخر

....

إنّ عهدا آخر قد قطعناه من الأزل

وعالم الأجساد هذا ديار أخرى

أيها السّاهر المغتر بالصلاة

اعلم هناك غير الصلاة دهرا آخر.

ينظر تاريخ التصوف في الإسلام. ص:841-842.

[135]- ينظر كتاب الأسفار عن نتائج الأسفار . ص:3-4 ضمن رسائل ابن العربي. المجلد الثاني.

إنّه بدون شك على حد تعبير منصف-المبدأ الأساسي الذي له القدرة في أن يفسّر كل أسفار العالم الصوفي من جهة فنائه،وهي أسفار تتلازم فيها الرحلة الجغرافية مع الرحلة الروحية:رحلة الإسراء والمعراج الصوفي،وهو تلازم يكشف عن وجود خيط خفي يجمع بينهما،ويبدو أنّ عيبنا-نحن الدارسين المعاصرين-أنّنا غالبا ما نغض الطرف عن هذا التلازم الخفي بينهما لكي نفصل بينهما،فنرجع الرحلة الروحية إلى مفهوم الكراهة الصوفية أو إلى وجود نزعة أسطورية غريبة في الفكر الصوفي.

وفي المقابل نرجع أسباب الرحلة الجغرافية-على حد منصف-لأسباب خارجية كسخط الفقهاء والأمراء والسلاطين على هذا الصوفي أو ذاك،ودفعه إلى الاغتراب السياسي خارج الوطن الأصلي...ونحن لا ننكر مثل هذه الأسباب ومع ذلك،يجب علينا أن ننتبه أيضا إلى الجذور الأنطولوجية العميقة التي تفسّر الغربة والسفر. إنّ الرحلة تنتج عن الإحساس بالاغتراب الأصلي الذي يخترق وجود الصوفي وحياته،كما أنّ الإحساس بالانفصام هو الذي يفسّر ارتباط حركة الرحلة بحركة الحب والعشق الإلهي.هذا من جهة،ومن جهة أخرى،ينبغي علينا أن ننتبه للتلازم الذي يجمع بين الرحلة الجغرافية والرحلة الروحية؛فالرحلة

لعل هذا النوع من الاغتراب المتّبع من قبل العارفين جعل من ابن عربي يخرّج مفهوم الفناء الصوفي في ظل هذا الاغتراب تخريجا يتماشى ليس على نية الانحراف عن الواقع،ولكن عزلة يتخذها الصوفي لنفسه ملجئ يقترب منه إلى الله تعالى؛فالصوفي في هذا الإطار–على حد تعبير نصر حامد أبو زيد–"يحاول أن يتجاوز إطار الواقع الحسي العيان المباشر بكل تناقضاته وصراعاته وهدفه سعيا إلى المطلق الثابت الخالد الذي يتجاوز إطار الصراع والقلق والتوتر،ولكن الحلول التي يتبناها الصوفي... تظل تحمل دائما في طياتها جرثومة الواقع"([136]).

إذاَ إنّه الاغتراب الساري على لسان حال الذات العارفة وهي توجهه–حسب ابن عربي–نحو عالم إطلاقي له علاقة بلب الذات الإلهية–الحب أو العشق الإلهي–؛الشيء الذي جعل من هذا الملجئ الاغترابي الصوفي أن يجد العارف ضالته الوجودية الكونية القائمة

الجغرافية لا تمكن الصوفي من رصد تجليات الجمال الإلهي داخل الطبيعة ومشاهدها فقط،ولكنّها أيضا-وذلك هو وجهها الآخر-تسمح له باكتشاف خفايا المجتمع الإنساني والواقعي وأسرار المملكة الإنسانية.

كما أنّ الرحلة الروحية كثيرا ما تضعنا إزاء ممالك مثالية تقابل الممالك الواقعية،إنّ تقابل الرحلة الجغرافية والرحلة الروحية يخفي تقابلا بين واقعين:واقع التاريخ الفعلي للإنسان،وواقع الحلم...الأول يحكمه مبدأ التشتت وطغيان السلطة والصراع الإيديولوجي والسياسي الذي يرصده الصوفي في رحلته المكانية،أما الثاني فهو واقع المطلق والكمال الذي يختفي فيه مبدأ السلطة والإيديولوجي،وعليه فإنّ ازدواجية الرحلة تلاحق الصوفي كل لحظة من لحظات وجوده. ينظر الكتابة والتجربة الصوفية. المرجع السابق. ص:365.

[136]- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل:دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي. ص:34.

على وحدة العقيدة والإنسان والألوهة تماما ما غدا ابن عربي يبيّنه في مقام قائلا"...

لقد صار قلبي قابلا كل صورة**فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوتان وكعبة طائف** وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت*** ركائبه فالحب ديني وإيماني
لنا أسوة في بشر هند وأختها**وقيس وليلى ثم ميّ وغيلان"([137]).

هو الاغتراب الصوفي من وجهة نظر ابن عربي الذي حاول في ظله أن يغوص في أبعاد الفناء ليجعل منه مفهوما يتماشى وعالم الذات العارفة مدركة تلك الحقائق المطلقة الكائنة في عالم الوجودي الكوني.

غير أنّه ونحن نتحدث عن سر الحب بمراتبه الوجودية وعالم الاغتراب بأبعاده الباطنية وذلك في علاقتهما بالبعد الفنائي الصوفي يقودنا السياق للحديث عن بعد آخر له من الأهمية البالغة في قضية الفناء عند المتصوفة عامة وابن عربي على وجه أخص.

إنّه مفهوم الطبيعة في علاقتها بعالم الوجود من جهة وعالم الذات العارفة المتصوفة من جهة أخرى،وهو ما يجعل الصوفي يعيش

[137]- ينظر ترجمان الأشواق. ص:43-44.

ويمارس حياة ربانية باطنية في ظل اتصاله بعالم الطبيعة محققا بعدا فنائيا يعيش لحظته الوجودية الكينونية من بابها الواسع.

إنّ علاقة الصوفي بالطبيعة لا يمكن بحال من الأحوال أن تتم على مستوى الحلم أو التخيل،وإنّما هناك من الصوفية من"... فضّلوا الحياة والانزواء بين أحضان الطبيعة حتى يتمكنوا من رصد كل مظاهر الجمال الإلهي.إنّ الطبيعة ليست مجرد أشياء وموضوعات جامدة،ولكنّها جسد حيّ يجول فيه الصوفي،ربّما لأنّه يذكره بالعهد القديم:العهد الذي كانت فيه الحقيقة الإنسانية التي يرمز الصوفية لها بـــ:آدم،متواجدة في النعيم الإلهي تنعم بالقرب من أصلها الإلهي"([138]).

من هذا المنطلق غدا غالبية المتصوفة يوظفون في أشعارهم كثيرا من الأبعاد المعرفية المتعلقة بعالم الطبيعة وهو يحاولون العيش في عالم الفناء.يقول ابن الفارض في هذا السياق ما نصّه:

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبتي ***فيا حبذا الشذى حين هبت
سرت فأسرت للفؤاد غدية * أحاديث جيران العذيب فسرت**
مهيمنة بالروض لدن رداؤها*بها مرض من شأنه برء علتي([139])**

---

[138]- الكتابة الصوفية. ص:412.
[139]- ديوان ابن الفارض. ص:17.

ولعل ما أشار إليه منصف عبد الحق في شأن أبعاد هذه الأبيات لينم بحق عن البعد الفنائي لواقع الطبيعة في عالم الذات العرفانية التصوفية؛فهو يرى أنّ مثل هذه الأبعاد تعكس ذلك"...الخلد الأصلي الذي ظل حاضرا في وعي الصوفي...إنّ حب الطبيعة لدى الصوفية ظل محكوما بصورة مزدوجة:صورة الطبيعة الترابية التي ظل الصوفي طول حياته يتجول عبر مشاهدها التي تذكرها بالجمال الإلهي المطلق وتجلياته....،وصورة الطبيعة المثالية التي تطابق في وعي الإنسان الصوفي عالم الخلد الأصلي الذي كان الإنسان ينعم فيه في الأزل"([140]).

لعل المسكوت عنه في مثل هذه الإشارات أنّ الصوفية يلمحون عن الانفصام القائم بين عالم الطبيعة من جهة وعالم الحقيقة المطلقة أي الذات الإلهية؛الشيء الذي جعل من ابن عربي ينظر إلى البعد الطيني الترابي القائم في عالم الطبيعة البشرية أنّه لم يستغرق وقتا طويلا ماكثا في عالم الذات ولكن راحت تقتحم عالم فضاء الفناء من جهته الأزلية الباقية السارية مع عالم الوجود المطلق.

يقول ابن عربي في هذا المقام ما بيانُه"اعلم أنّ الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام،الذي هو أول جسم إنساني تكون،وجعله أصلا لوجود

---

[140]-الكتابة الصوفية. ص:412.

الأجسام الإنسانية،وفضلت من خميرة طينية فضلة خلق منها النخلة(...)وفضل من هذه الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة في الخفاء،فمدّ الله في تلك الفضلة أرضا واسعة الفضاء (...)كان الجميع– جميع مراتب الكون–فيها كحلقة ملقاة من فلاة الأرض..."([141]).

وكعادة ابن عربي لا يقف عند هذا الحد ولكننا نجده يلتجئ إلى وصف هذه النخلة الأزلية التي يرى بأنّه من خلالها تستطيع الذات العارفة أن تغوص في عالم الفناء؛فهو يصفها وصفا أبديا ينسجم مع عالمها الإطلاقي؛إذ يقول"...وفيها من البساتين والجنات والحيوان والمعادن ما لا يعلم قدر ذلك إلا الله تعالى،وكل ما فيها من هذا كله حي ناطق كحياة كل حيّ ناطق(...)وهي باقية لا تفنى ولا تتبدل ولا يموت عالمها،وليست تقبل هذه الأرض شيئا من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية سوى عالمها أو عالم الأرواح منا بالخاصية،وإذا دخلها العارفون إنّما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم؛فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجردون"([142]).

---

[141]- الفتوحات. 126/1.

[142]- نفسه.127/1.

يقول منصف عبد الحق معلقا على نص ابن عربي "إنّ حنين الصوفي إلى هذه الأرض المثالية يتم عبر الأرض الطبيعية الترابية.ولكي يتمكن الروح الإنساني من العودة إلى الأرض المثالية الأزلية،وجب على الجسد الإنساني أيضا أن يعود إلى أرضه الترابية ليفنى فيها؛وهو فناء لا يعني موته المطلق بقدر مال يعني تجديد حياته داخل أعماق الأرض"التجربة الصوفية. ص:417.

إنّها الطبيعة ليست كما تراها غالبية النفوس التي هي محدودة بحدود الإطار الوصفي الخارجي وفقط،ولكن وفق تلك الأسرار الروحانية التي ما بثّها الخالق سبحانه وتعالى في عالم الطبيعة إلا لأن يجعل من الذات العارفة تعيش لحظة وجودها الكونية في ظل عالم الفناء في إطارها الشمولي الاستغراقي.

وينظر ابن عربي إلى الماء على أنّه السر الوجودي الكوني في إعطاء الحياة بمعناها الواسع الشمولي المستغرق لعالم الذات العارفة؛فهو يرى بأنّ"...الماء في نفسه روح؛فإنّه يعطي الحياة من ذاته(...)فالماء أصل الحياة في الأشياء"([143])؛الشيء الذي يجعل من ابن عربي يشير إلى حقيقة صوفية في ظل الفناء في عالم الطبيعة المجسدة في بعد مفهوم الماء؛هو الحب الأزلي الذي يؤمن به الصوفي،ومن ثم فالفناء في بعد الماء القائم في عمق الأرض المحقق لعالم الحياة سيجعل من الصوفي يحقق بعدا روحانيا ربانيا هو حب لعالم الألوهة من بابها الإطلاقي.

يقول ابن عربي في هذا المقام"اعلم أنّ الحب سر الحياة سرى في الماء؛فهو أصل العناصر والأركان(...)وما ثم شيء إلا وهو حي(...)فكل شيء الماء أصله"([144]).

---

[143]- نفسه. 332/1.
[144]- فصوص الحكم. 170/1.

على هذه الشاكلة يمضي ابن عربي في إثبات بعد علاقة الطبيعة بالحب الإلهي في ضوء ما يمليه الفناء؛على أساس أنّ الطبيعة هي وحدها القادرة في أن تمزج بين واقع العبادة والحب وموت الذات؛الأمر الذي جعل من ابن عربي يعتقد في بُعد السجود هو"...مكن كل ساجد مشاهدة أصله الذي غاب عنه حين كان فرعا عنه،فلما اشتغل بفرعيته عن أصليته قيل له اطلب ما غاب عنك،وهو أصلك الذي عنه صدرت؛فسجد الجسم إلى التربة التي هي أصله،وسجد الروح إلى الروح الكل الذي صدر عنه"([145]).

لعل مفهوم الأصل في علاقته بالفرع هي التي جعلت من ابن عربي وكذا غالبية المتصوفة أن يجدوا في عالم الفناء ملجئ يلتجئون إليه فسارت الذات العارفة تقتحم هذا العالم بكل صوره وأشكاله؛الأمر الذي يسر من ابن عربي أن يعتقد اعتقادا جازما في قضية الانفصام الواقع بين الجسد والروح،وهو ما يؤهل الذات بعدها أن تكوّن لعالمها الباطني الروحي حبا يتماشى والحقيقة المطلقة أي الذات الإلهية(الألوهية بعالمها الداخلي والخارجي).

[145]- الفتوحات. 101/2.

الخاتمة

ما عسانا أن نقول في باب الخاتمة إلا ما يليق بمقام الخاتمة وهو الحكم القائم على مبدأ الانفتاح لا الانغلاق؛الشمولية لا التقعيدية؛الشيء الذي يجعلنا نفتح أمام القارئ مجموعة من التصورات العلمية والاجتهادية الاحتمالية التي هي في حقيقة أمرها أبعاد قد تكون متماشية مع واقع القارئ المتلقي،وقد تكون مرفوضة لكن سببا في إيصاله إلى باب المعرفة من جانب معين،وعليه فإنّ من أهمية ما استطعنا أن نستشفه من أبعاد معرفية ومنهجية في شأن مفهوم الفناء الصوفي هو على النحو الآتي:

1. يعد الخطاب الصوفي خطابا قائما على مبدأ الأصول ودواعي النشأة وكذا التأسيس ليس بعودته القهقري إلى الماضي المتلاشي وآثاره المطموسة،وإنّما باستحضاره الآن في حضوره كانبثاق وتصدّع وتشتت لعالم المعرفة من بابها الواسع.

2. لعل ما يهم ذاتية الصوفي في ضوء الخطاب العرفاني التصوفي أنّها لا تنفك أن تؤمن إيمانا جازما عن كونها مسافرة سفرا كونيا يسير مع عالم الإطلاق،ومن ثم تعرف حينها جيدا أنّ الذي تبحث عنه ليس شيئا معينا أو مكانا محددا وأنّها لا يمكنها البقاء هنا أو الرضا بهذا إلى المجال اللامحدود في عالم اللامحدود مما يؤهّل من ذاتية الصوفي اتصاف بلغة هذا اللامحدود في المفهوم والتصور والمنهج داخل الوجود الكينوني وخارجه.

3. هناك تلازم محكم بين الوجود والفناء الصوفي؛إذ إنّ الفناء الذي تريده الذات المتصوفة هو فناء ينسجم مع عالم الحقيقة المطلقة وذلك لأنّ الصوفي بحكم أنّه قد آمن بمبدأ الإطلاق في عالم المعرفة فإنّه ملزم أن يتقيد بما يمليه عليه الفناء الصوفي.

4. لعل كلا من التخلي والتحلي والتجلي يرتبط بلب عالم الفناء الصوفي؛الشيء الذي يجعل من الصوفي لتحقيق هذه الحقائق العرفانية يلتجئ مباشرة إلى عالم الكينونة التي في ظلها يفرض وجوده من منظور تلك الحقائق الثلاث(التخلي التحلي والتجلي)، وهو ما يجعل من الذات العارفة تتأهل سلفا لأن تقتحم عالم الفناء الصوفي من بابه الواسع.

5. ولكي يجد الصوفي ذاته الوجودية الكينونية داخل العالم الإنساني وخارجه،يلتجئ إلى تجسيد علاقة ثنائية يتخللها ضابط الفناء الصوفي محققا للذات الصوفية عالما برزخيا يختلف باختلاف المقامات والأحوال. بعبارة أخرى يعتمد الصوفي على الفناء في ظل التفكير والتدبير؛فيكون التفكير من منظوره قائم على الإطار الأدبي والفلسفي والمحتوى الرمزي؛على أن يكون التدبير قائما على المحتوى الأخلاقي والقيمي والعلاقة الأفقية بين الأفراد والعمودية بين الفرد ومعبوده،وهنا في هذا المقام بالذات يتدخل

الفناء الصوفي ليرفه هذه الذات المتصوفة إلى مقام التجلي والإشراقة الربانية فتعيش لحظاتها الوجودية الكونية في ضوء عالم الحقيقة المطلقة.

6. إنّ النظام اللغوي في الفناء الصوفي المتخذ من قبل الذات العارفة لا يتوقف أمره الدلالي عند صمت مطلق أو فجوة معلّقة تحيل إلى تعثر النظام اللغوي ومن ثم عجز الكلمة عن التعبير والإفصاح،بل يبتعد الأمر إلى مقام آخر ليصبح هذا النظام كعامل تنظيمي يعيد رسم منحنيات الخطاب العرفاني وُفق إيقاع الفناء الصوفي الذي هون من أهم العوالم الوجودية لدى الذات المتصوفة.

7. يعد الفناء الصوفي لدى المتصوف ليس لغة دينية أو إصلاح مقدّس يتحدد بالطقوس والأدعية المنتظمة التي يعرفها العوام والخواص، بل هو عبارة عن ملتقى ذلك السر الرباني المطلق القائم على عالم الرموز التي تجد في ظلها الذات العارفة غايتها المنشودة التي خلقت من أجلها.

8. إنّ تجربة الفناء الصوفي لدى الذات العارفة لها الأهلية الشرعية في أن تكون لها القابلية للقراءة والتأويل كظاهرة نفسية ورمزية وجسدية وفنية،ومن ثم لا يمكن لها بحال من الأحوال أن تخضع

بالضرورة إلى العقل التصنيفي الذي يحيلها إلى تاريخ الأديان والمعتقدات أو لربّما يرمي بها إلى فضاء اللامعقول وتكريس الخرافة التي لا تنسجم مع ذاتية العارفين بالله تعالى.

9. ميزة خطاب الفناء الصوفي أنّه متصل بما يحيط به وينفصل عنه، بمعنى يتكلم بعبارات عبر الذات العارفة بعبارات قد تكون مألوفة ومتداولة في الحقل الاجتماعي،يسحبها من ألفتها الاجتماعية ويدجّنها لتتماشى مع أولا مع فضائه المبهم ويطوّعها لتعانق رغبته المتوهجة،وثانيا مع عالم الذات العارفة المتصوفة ليجعل خطابها يدل عن شيء ما دون الوصول إليه إلى التعبير عنه؛الشيء الذي يجعل من الذات العارفة أن تكون مستغرقة في مشاهدة معجمها الجسدي في ظل ما يمليه عالم الفناء الصوفي.

10. وظيفة العرفان في ظل الفناء الصوفي أن يجسّد(**Somatiser**) كل ما يقع تحت رؤيته،فهو من ثمة يترجم كل ما له علاقة بعالم الحقيقة المطلقة التي خلق من أجلها في إطار واقع الفناء الصوفي فيتحقق لديه عالم التجلي من بابه الواسع.

11. يصبح جسد الذات العارفة إذن في ضوء ما يمليه الفناء الصوفي هو المتكلم برموزه وإشاراته بغياب الذات العارفة الناطقة

وهو ما يحقق في نهاية المطاف بعد مفهوم الإشارة في اللاذات وذلك بغياب الوعي المتعالي وتلاشي القصد الذي إن عُرف ضاع السر الوجودي الكينوني للفناء الصوفي.

12. لعل العلاقة المعرفية الوجودية بين الفناء الصوفي والخطاب العرفاني كون أنّ الفناء له القدرة الكافية في أن يشتت وحدات الخطاب العرفاني ويوزعها توزيعا محكا في تربة الخطابات المجاورة أو المتداخلة مع نسيجه الخطابي القائم مع عالم الفناء؛ الشيء الذي يجعل من واقع اللغة أو نظامها أن يتمزّق حجابها ليعبّر بلا منطوقية هذه اللغة؛فيكون أمر الذات العارفة حينها يحدوها واقعا إطلاقيا ينسجم مع الحقائق والوقائع التي آمنت بها منذ الوهلة الأولى.

13. إنّ الذات العارفة من منظور الفناء الصوفي هي تلك الذات التي لا تنفك عن كونها مسافرة،ومكن ثمة فهي متيقنة كل التيقن من الأمر الذي ينقصها،وذلك بحكم أنّها عرف جيدا أنّ الذي تبحث عنه ليس شيئا معينا أو لربما ينطوي تحت مكان معين وأنّها لا يمكنها البقاء هنا ؟أو الرضا بـــ: هذا؛فهي نتيجة هذه الحقيقة يجعلها المقام تواصل سيرها وترك الأثر في عالم ذاتها قي صمت وانكتاب،وهو ما يجعل الفناء الصوفي ينسجم شكلا ومضمونا مع هذه الحقائق

التي تسير وفقها هذه الذات فيجعلها تتأهل سلفا لأن تقتحم عالما برزخيا يختلف جملة وتفصيلا عن العالم الذي تعيش فيه بحكم أنّ الأرضية التي تربت في ظلها تأبى إلا أن تكون متماشية مع عالم الإطلاق لا التقييد.

14. تظل حقيقة الفناء الصوفي لدى العارف بالله تعالى حقيقة معرفية وجودية يطل في ظلها الصوفي عن عالم الحقيقة المطلقة–الذات الإلهية–؛فتتكشف له هذه الحقيقة في كون أنّ الإله سبحانه وتعالى موجود في التفصيل والبيان السّاري مع عالم الوجود الكوني ما علمت منه وما لم تعلم؛الشيء الذي يجعل من العارف يبحث عن سر الإجمال في التفصيل وعن الكلي في المفرد؛بحيث يؤهله ذلك–على حد تعبير ابن عربي كما مر–إلى فكرة التجلي الإلهي من بابه الواسع؛بحيث يتحول الإله عبر كل صور الوجود وأحوال العالم، ومن ثم لا نهائية الصور والأشياء والأعراض تعكس هذا التجلي مثلما تعكس شظايا المرآة نور الشمس أو الضوء؛كل هذا وذاك وتلك راجع إلى فضل الفناء الصوفي عندما يتمركز سرّه الوجودي الكينوني في عالم كينونة الذات العارفة.

15. إذاً يمكن القول بأنّ المبدأ الموحد لعالم الفناء الصوفي ليس قائما على نية الحلول والاتحاد كما زعمت كثير من النفوس المريضة،

وإنّما هو قائم على وحدة الوجود-كما بينها ابن عربي- التي لها القدرة الكافية في تحتفظ بثنائية الذات الإلهية والعالم بحكم أنّه يستحيل في نظر ابن عربي أن يجتمعا أو يتحدا ذاتيا؛الشيء الذي يجعل من الذات العارفة بحق يتحقق لديها الأركان الثلاثة للفناء الصوفي وهي:التخلي والتحلي والتجلي مما يكسب الذات العارفة في نهاية المطاف إشراقة ربانية تكون متميزة في ذاتها ومن أجل ذاتها.

البيبليوغرافيا

القرآن الكريم

قائمة المصادر والمراجع:

1-المصادر:

2-المراجع:

المخطوطات:

رسالة مخطوطة الدكتوراه الموسومة ب: نظرية الإنسان عند محي الدين بن عربي. من تقديم الطالب المترشح: عبد الوهاب فرحات. تحت إشراف الأستاذ الدكتور عشراتي سليمان. جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة. 2004م.

أبو شامة:الذيل في تاريخ الدولتين. ط1، القاهرة، د.ت.
أحمد ناصر العلاوي:الاستقصاء في تاريخ دول المغرب الأقصى، ط1، القاهرة
برهان الدين البقاعي:مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي. تحقيق: عبد الرحمن الوكيل. بيروت. دار الكتب العلمية. 1980.
حسن إبراهيم حسن:تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط1، بيروت، دار الأندلس.
زكريا القزويني:آثار البلاد في أخبار العباد.ط، بيروت، دار صادر. د. ت.
زكي مبارك:التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. منشورات المكتبة العصرية. بيروت.
سامي النشار:نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف.1969م. مصر، ط1،. 41/3. وانظر كذلك التجربة الصوفية.
رضوان رفيق:الكشوف في إعجاز القرآن وعلم الحروف.بيروت
طه عبد الباقي سرور:محي الدين بن عربي. ط2، القاهرة المكتبة لأنجلو مصرية. 1955م.
عبد الوهاب النجار في مؤلفه:المهدي بن تومرت،بيروت، دار الغرب الإسلامي 1983م.
عزة العطار:الصلة في أئمة الأندلس. مصر. 1955م.
الفاضل بن عاشور:أعلام الفكر الإصلاحي في تاريخ المغرب العربي.ط1، تونس، مكتبة النجاح.
محمد أبو زهرة:تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة. دار الفكر. دت.
منصف عبد الحق:الكتابة والتجربة الصوفية. نموذج محي الدين بن عربي. ط1، 1988م، الرباط.

نيكلسون:التصوف الإسلامي وتاريخه. ترجمة أبو العلاء عفيفي. القاهرة. 1947م.

وليد منير:النص القرآني من الجملة إلى العالم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة. ط1، 1997م.

الفهرس